

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus
gesticulaciones**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Horacio de Freitas de Sousa

Director

Rodrigo Castro Orellana

Madrid

© Juan Horacio de Freitas de Sousa, 2019

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía y Sociedad**

**EL CINISMO DE MICHEL FOUCAULT:
LA VERDAD ENCARNADA Y SUS GESTICULACIONES**

*Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía
Presentada por:*

Juan Horacio de Freitas

Director:

Dr. Rodrigo Castro Orellana

Madrid, 2019

Fe de erratas

Tesis doctoral:

El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones

- En todas las páginas en las que aparece el apellido “Glucksman” (**pp. 12, 18, 230, 235-340, 353, 371, 373, 376, 466, 495, 543, 568**) agregar una ene (“n”) al final: “Glucksmann”.
- **p. 311.** En el apartado dedicado al lugar del cinismo en el escenario intelectual francés de la Ilustración, rogamos sustituir la expresión “filósofo francés” (tan recurrente a lo largo del trabajo doctoral para hacer alusión a autores como el propio Foucault o incluso Glucksmann) por “filósofo ginebrino”.

*A mis padres;
aquí otro fruto de su trabajo*



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Juan Horacio de Freitas de Sousa,
estudiante en el Programa de Doctorado en Filosofía,
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

"El ensayo de Michel Foucault: la verdad encarnada y
sus gestikulaciones"

y dirigida por: Rodrigo Castro Orullans

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 18 de septiembre de 2019

Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Resumen

Juan Horacio de Freitas de Sousa

jdefreit@ucm.es / defreitas.jh@gmail.com

Programa doctoral: 2013-2014

El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones

En la presente investigación procuramos dar cuenta del lugar que tienen las nociones de *cinismo* y *filosofía cínica* en el itinerario intelectual de Michel Foucault, y dilucidar las novedades que éste ofrece respecto a los estudios más tradicionales en torno a ellas. Para esto, reelaboramos el marco teórico específico en el que el filósofo francés circunscribe su análisis exclusivamente dedicado a dichas nociones, en el cual son fundamentales los conceptos de *cuidado de sí* (*epiméleia heautou*), *estética de la existencia* y *parrhesía* (franqueza). No conformándonos con esta etapa particular del quehacer filosófico de Foucault, emprendemos también un rastreo exhaustivo en el interior de su obra en el que nos proponemos no solo descubrir la primera ocasión en la que asoma una inquietud por el cinismo, sino además dar con todos los momentos en los que considera pertinente referirlo. De este modo, podemos comprender la evolución de la perspectiva de nuestro autor y percatarnos de aquellas cuestiones frente a las cuales, para él, es relevante hacer una indagación de los cínicos, con el objetivo de hallar pistas importantes sobre las motivaciones intelectuales que lo impulsaron a emprender el análisis de estos desfachatados personajes de la Antigüedad grecorromana. A su vez, hacemos una exploración de la bibliografía usada por el mismo Foucault para acercarse a la filosofía cínica, exploración que no se limita tan solo a las fuentes clásicas en las que se detiene en los últimos cuatro años de su vida, obras de Epicteto, Séneca, Luciano, Dión de Prusa, Juliano, Diógenes Laercio, etc.; sino que también incluye textos del siglo XX - por lo demás poco tratados en habla castellana- que menciona explícitamente en su curso en el Collège de France de 1984 (*El coraje de la verdad*), tales como *Moral und Hypermoral* de Arnold Gehlen, *The Courage to Be* de Paul Tillich, *Parmenides und Jona* de Klaus Heinrich, entre otros, los cuales dejan en evidencia las influencias

fundamentales, tanto por afinidad como por disparidad, que dieron lugar a la original lectura que Foucault hace del fenómeno cínico.

Sobre los pilares formados a partir del desarrollo de esta metodología de rastreo bibliográfico, hacemos una revisión crítica del estudio que realiza Foucault del cinismo y de la máxima oracular con la que éste se abanderó, “*parakharattein to nomisma* (cambia –¿falsifica, invalida, devalúa, adultera, transvalora?- la moneda)”, que nos conduce a una serie de cuestiones que es imprescindible abordar si se pretende comprender el fenómeno cínico en toda su complejidad: lo que en la Antigüedad se entendía por *bíos alethés* (vida verdadera), noción fundamental en el quehacer filosófico de los cínicos; la concepción de *encarnación*, que sería el modo particular con el que el cínico se vincula con la tradición a la que pertenece; el concepto de *transvaloración*, que confrontaremos con los de *invalidación* y *falsificación*; y el problema de la desvergüenza, la miseria, el salvajismo y la militancia soberana, como extrapolaciones cínicas de los principios más comúnmente aceptados del período helenístico-imperial sobre lo que es una auténtica existencia filosófica: la transparencia parresiástica, la frugal pureza, la rectitud nómica y el riguroso gobierno de sí mismo. Este último principio, el de la *enkrateia*, el sabio poder plegado hacia la mismidad y cínicamente convertido en vida militante, tiene una especial relevancia para Foucault porque le permite mostrar una realización ética que, a diferencia de la mayoría de los movimientos filosóficos helenísticos, no se funda en la *interioridad*, en un plegamiento de una fuerza hacia la mismidad, sino en el ejercicio de un poder diatríbico sobre los otros y la propagación de una verdad divina y metamórfica.

Una vez hecho este recorrido, y ya definidos los rasgos más característicos del cinismo tal como se entiende en *El coraje de la verdad*, podemos, por un lado, advertir la función que cumple el movimiento cínico, tanto en la producción intelectual de nuestro autor durante los años ochenta -la de la época del así llamado *último Foucault*-, como en el resto de su *corpus* filosófico dedicado a los vínculos entre saber, poder y ética; y, por otro lado, vislumbrar las líneas de investigación que se abren al momento de entender el cinismo fuera de los márgenes del contexto grecorromano, es decir, como un fenómeno estructural y *transhistórico*, como una forma determinada de vivir la filosofía que no ha dejado de influir y manifestarse en diferentes escenarios culturales desde el siglo IV a.C. hasta nuestros días.

Summary

Juan Horacio de Freitas de Sousa

jdefreit@ucm.es / defreitas.jh@gmail.com

Doctoral program: 2013-2014

Michel Foucault's cynicism: The incarnated truth and its gesticulations

This dissertation attempts to give an account of the place that the notions of *cynicism* and *cynic philosophy* have in Michel Foucault's intellectual itinerary, and throw some light on the novelties that he offers compared to the most traditional studies related to them. To proceed, we will re-elaborate the specific theoretical framework in which the French philosopher circumscribes his analysis exclusively dedicated to the aforementioned notions where the concepts of *care of the self* (*epiméleia heautou*), *aesthetics of existence* and *parrhesía* (free speech) are fundamental. Not being satisfied with this concrete phase of Foucault's philosophical repertoire, an exhaustive tracking through the interior of his oeuvre will be undertaken, in which it is planned not merely to detect the first time a concern for cynicism is perceptible, but also to encounter every occasion where the philosopher finds it pertinent to be mentioned. In this fashion, it is possible to comprehend the evolution of his perspective and observe those questions which are relevant to him in order to carry out an investigation about the cynics, with the purpose of finding important clues for the intellectual motivations that made him initiate his analysis on these blatant characters of the Greco-Roman world. At the same time, there will be an exploration of the bibliography used by Foucault himself when approaching cynic philosophy that will not be constrained to the classical sources used in his last four years of life, e.g. works by Epictetus, Seneca, Lucian, Dion of Prusa, Julian, Diogenes Laërtius, among others; but also it will include texts from the 20th century that are explicitly mentioned in his course taught at the Collège de France in 1984 (*The Courage of Truth*) —frankly, rarely approached in Spanish—, such as Arnold Gehlen's *Moral und Hypermoral*, Paul Tillich's *The Courage to Be*, Klaus Heinrich's *Parmenides und Jona*, etc. These books clearly show evidence of the fundamental influences that led

to, whether for affinity or disparity, the original reading Foucault did of the cynical phenomenon.

Leaning on the methodological development of this bibliographical survey, this dissertation starts off with a critical review of the study made by Foucault on cynicism and on the oracular maxim he vividly proposed “*parakharattein to nómisma (change — falsify, invalidate, devalue, adulterate, transvalue?— the coins)*”, in order to achieve a series of questions essential to deal with if a comprehension of the cynical phenomenon, in all its complexity, is to be attained: what in the Ancient times was meant by *bíos alethés* (the true life), a notion that is crucial in the philosophical work of the cynics; the concept of *incarnation*, which may be conceived as the particular manner in which the cynic relates himself to the tradition that he belongs to; the concept of *transvaluation*, which will be confronted with the concepts of *invalidation* and *falsification*; and the problem of impudence, misery, savageness and sovereign militancy, as cynical extrapolations of the most commonly accepted principles of the Hellenistic-Imperial period regarding what it is an authentic philosophical existence: the parrhesiastic transparency, the frugal purity, the nomic rectitude and the rigorous government of the self. The latter, the principle of *enkrateia*, has a special relevance for Foucault as it allows him to illustrate an ethical realization that, different from the majority of the Hellenistic philosophical movements, is not founded on *interiority*, on the unfolding of a force towards oneness, but on the exercise of a diatribic power towards the others and the propagation of a divine and metamorphic truth.

Once this journey has been accomplished, and having defined the more characteristic features of cynicism, as understood in *The Courage of Truth*, it is possible to note, on the one hand, the function that the cynical movement has, both in the intellectual production of the French philosopher during the eighties —known as the decade of the *last Foucault*— and in the rest of his philosophical *corpus* devoted to the relationship between knowledge, power and ethics; and, on the other, to shed light on the lines of research that unfold after understanding cynicism outside the borders of the Greco-Roman context, that is to say, as a transhistorical and structural phenomenon, as a determined form of living philosophy that has not stopped appearing, nor having an impact on different cultural scenarios, that go from IV BC to nowadays.

Índice

Resumen / Summary	6
Índice	11
Introducción	14
1. Ascesis	23
1.1. De las formas de dominación a las prácticas de sí	23
1.2. La helenística problematizada	33
1.3. Dos direcciones filosóficas	42
1.4. La inquietud de sí	55
2. Franqueza	72
2.1. La parrhesía en el <i>cuidado de sí</i>	72
2.2. La parrhesía euripídica	85
2.3. La parrhesía cambia de bando	105
2.4. La franqueza socrática	111
2.4.1. <i>Apología</i> : filosofía vs retórica en escena	111
2.4.2. <i>Fedro</i> : el buen y el mal discurso	119
2.4.3. <i>Gorgias</i> : <i>episteme</i> , <i>parrhesía</i> y <i>éunoia</i>	124
3. Puente	131
3.1. De la armonía socrática a la homofonía cínica	131
4. Rastreo	162
4.1. Poder y cinismo: <i>La filosofía analítica de la política</i> (1978)	162
4.2. Erótica y cinismo: <i>Subjetividad y verdad</i> (1980-1981)	173
4.3. Cuidado de sí y cinismo: <i>La hermenéutica del sujeto</i> (1982)	197
4.4. Franqueza y cinismo: <i>La parrêsía</i> (1982)	219
4.5. Política y cinismo: <i>El gobierno de sí y de los otros</i> (1982-1983)	230
4.6. Vida pública y cinismo: <i>Discurso y verdad en la antigua Grecia</i> (1983)	248
5. Lecturas	269

5.1. El cinismo y los alemanes	269
5.2. Tillich y <i>El coraje de existir</i>	278
5.3. Klaus Heinrich: antiguos cínicos y cínicos contemporáneos	286
5.4. Arnold Gehlen: el cinismo y la complicidad con el poder	295
5.5. Niehues-Pröbsting y la recepción moderna del cinismo	303
5.6. André Glucksman: Diógenes contra Platón	323
6. Encarnación	342
6.1. Dificultades hermenéuticas	342
6.2. <i>Alethés bíos</i>	362
6.3. Transvaloración y vida perruna	368
6.4. De la moneda a la verdadera vida	392
6.5. San Antonio, Fausto... Diógenes	406
7. Desvergüenza	426
7.1. La transparencia cínica	426
8. Pobreza	443
8.1. Vida sin mezcla	443
8.2. La independencia canina	447
8.3. Suciedad, esclavitud y <i>adoxia</i>	453
8.4. Masoquismo	463
9. Naturaleza	472
9.1. La rectitud bestial	472
9.2. ¿ <i>Physis</i> vs. <i>Nómos</i> ?	481
10. Soberanía	495
10.1. Inmutabilidad, dominio de sí y cuidado de los otros	495
10.2. Monarquía irrisoria y militancia universal	499
10.3. La abnegación de Heracles	506
10.4. La misión cínica	520
10.5. Bienaventuranza, verdad y vida otra	528
Conclusiones	538
Bibliografía	555

Introducción

Cuando se inicia una indagación en torno al cinismo del período alejandrino e imperial es usual el surgimiento de una doble experiencia: por un lado, cierto extravío y frustración en la búsqueda de las casi inexistentes fuentes cínicas que puedan ser consideradas de primera mano o auténticas -sensación que, es cierto, logra atenuarse un poco gracias a las recopilaciones comentadas de Giannantoni, Paquet o Martín García-; y, por el otro, la impresión de que los múltiples análisis contemporáneos que se han realizado del fenómeno cínico tanto en el territorio filológico como en el filosófico –con algunas excepciones- son la repetición continua de una misma idea. Más allá de algunas controversias relacionadas con el presunto desprecio cínico del placer, de diferencias en lo referente al carácter positivo o negativo del cosmopolitismo perruno, de confrontaciones arqueológicas y numismáticas en torno a las razones reales de cierta adulteración de la moneda en la Sinope del siglo IV a.C., de divergencias en lo tocante a las posibilidades de una influencia de la espiritualidad oriental en las ideas del exponente más icónico de la filosofía cínica, de desacuerdos sobre la verosimilitud de algunos encuentros entre personajes históricamente relevantes, o de polémicas sobre quién debería ser considerado el verdadero padre del cinismo; lo cierto es que, en lo fundamental, los cínicos no dejaron de ser entendidos casi siempre como una jauría antinómica, anti-institucional y anti-civilizatoria que sostenía su ataque a la tradición helénica en un pseudo-primitivismo salvaje y mordaz.

Quien tenga presente este lugar común de los estudios dedicados a la filosofía cínica, no puede sino sorprenderse al momento de dar con la originalísima interpretación que hace Foucault del cinismo en el último de sus cursos, *El coraje de la verdad*, sorpresa que se agudiza si se toma en consideración que el propio filósofo francés estaba enmarcado dentro de esta costumbre hermenéutica cada vez que dedicaba algún comentario a los cínicos antes de la presentación de dicho curso. Así pues, Foucault, claramente influenciado por la lectura de célebres y canónicos textos sobre los cínicos como es el caso de *A History of Cynicism* de Dudley o el *Diogenes of Sinope* de Sayre, trazó sus primeras descripciones del sabio perruno dentro del típico paradigma que lo

entendía como una figura siempre negativa, en tanto que apenas proponía alguna idea propia y daba forma a su existencia a partir de una franca oposición respecto a los elementos culturales que le eran contemporáneos. No obstante, en *El coraje de la verdad*, cuya segunda mitad se enfoca en el cinismo, se realiza -¿cínicamente?- una profunda transvaloración hermenéutica de la filosofía diogénica y su herencia que consiste en confrontar la usual figuración doblemente negativa de ésta con un esbozo doblemente positivo: el cinismo no solo sería una continuidad afirmativa de la tradición griega, sino que además su particular asentimiento instauraría un modo particularísimo de hacer filosofía y una serie de nuevos contenidos filosóficos. Sin lugar a dudas, esta original y controvertida forma foucaultiana de acercarse al cinismo amerita una pormenorizada revisión crítica, tanto por las novedades que aporta dentro del campo de la historia del pensamiento, como por lo que puede sugerir hoy día en términos éticos y políticos.

Dicho esto, emprendemos aquí un trabajo que, al menos en principio, se presenta modesto en ambiciones académicas y convencional en lo que respecta a su estructura. Se trata de la revisión crítica de un determinado fenómeno en la obra de un autor contemporáneo: *El cinismo de Michel Foucault*. Tenemos, pues, nuestro fenómeno y nuestro autor. No obstante, a pesar del recato académico y la tradicionalidad estructural de nuestra investigación, ésta se topa con al menos cuatro dificultades que nos obligarán en ciertos momentos a ser osados y a salir de esquemas comunes en el análisis textual filosófico. En primer lugar, es importante tener presente que aunque nuestra ambición científica parezca parca, la del filósofo que nos proponemos estudiar no lo es sin duda alguna, y no lo es por varias razones: primero, porque consideramos que el análisis realizado por Foucault del fenómeno cínico grecorromano se enfrenta -no sin cierto disimulo- a una larga tradición de helenistas; segundo, porque su estudio del cinismo no es meramente anecdótico, sino que se enmarca en un proyecto más general que concierne a todo su itinerario filosófico (y a uno por hacer); y, por último, la tercera razón por la que el estudio foucaultiano del cinismo tiene un gran alcance científico es que en éste no se entiende al cinismo como un movimiento encerrado dentro de fronteras históricas bien delimitadas, sino como una de las formas fundamentales de comprender y vivir la filosofía en Occidente, la cual ha influido en importantes corrientes culturales –propias y ajenas al territorio filosófico- desde la Antigüedad grecorromana hasta nuestros días. De esta manera, damos con la primera dificultad de este trabajo: la pretensión foucaultiana.

El segundo problema, por su parte, se refiere a la forma en cómo el fenómeno cínico se nos presenta a nosotros y al mismo Foucault: concepto ambiguo que implica tanto un impropio relacionado con el descaro como una escuela filosófica, cuya presentación suele exhibirse tan digna e ideal como infame e inaceptable a los ojos de los comentaristas clásicos y modernos; y, lo más importante, a la que solo tenemos acceso gracias a múltiples y graciosas anécdotas que intentan suplir la falta de una clara sistematización doctrinal. La tercera dificultad es que, a nuestro entender, los diferentes textos que se han realizado en los últimos años sobre el cinismo en Foucault no han profundizado en la originalidad de su planteamiento, quedándose apenas con las conclusiones que mejor armonizan con los estudios más tradicionales del tema, o intentando ver un revolucionario activismo político con claras inclinaciones ideológicas, o entendiéndolo como un testamento intimista en el que el filósofo se reconocería como un digno seguidor de Diógenes.

El cuarto y último problema tiene que ver con una característica que comparte nuestro filósofo con el cinismo, esto es, la polémica filosófica y política. Bien se sabe que alrededor de la figura de Foucault se mueve un sinfín de disputas en torno a sus presuntas adhesiones ideológicas y al vínculo de su producción intelectual con ellas, y, por lo general, los diferentes análisis que se hacen de su obra suelen ser llevados a este arcilloso terreno de las discordias y las avenencias políticas. También con el cinismo sucede otro tanto, pues en los últimos cincuenta años, en los que ha estado muy de moda, se le ha tomado como un ejemplo de insurrección popular contra las convenciones hegemónicas, y, al mismo tiempo, como un tipo de rebelión insuficiente, individualista e incluso perjudicial si la pretensión es una revolución auténtica. Del mismo modo, en la primera mitad del siglo XX se advierte esta discordancia de opiniones en el ámbito político sobre el cinismo, ya que aquí se le entendió como el terreno en el que brota el totalitarismo, e, igualmente, como la actitud consciente y resignada después de la caída del tirano; entre los ilustrados del XVIII fue visto como un ejemplo de franqueza ante las prepotencias, pero al mismo tiempo como una vulgaridad escandalosa y grotesca incapaz de reconocer la verdadera autoridad; es similar lo ocurrido con la recepción del cinismo en el Medioevo por parte de los Padres de la Iglesia, para los cuales, por ejemplo, era pertinente la pregunta sobre la conveniencia de que el cristiano usara o no el atuendo cínico, pero que también consideraron inaceptable su insolencia; y ya en la propia Antigüedad el cinismo era visto como *el paradójico gran ejemplo inadmisibles de la virtud*. Foucault intenta

escapar de este juego de aversión-simpatía en su investigación, y, más bien, procura arrojar nuevas luces sobre un movimiento manoseado, caricaturizado e instrumentalizado, con el fin de dilucidar su real importancia filosófica. De la misma manera, nosotros nos proponemos la tarea de evadir la infértil pregunta sobre la *real inclinación ideológica que Foucault oculta tras el velo* de una preocupación por los cínicos y los filósofos helenísticos en general.

Para plantear y defender nuestra tesis sobre el significado y el lugar del cinismo en la obra de Foucault, y conjuntamente solventar las dificultades aquí presentadas, comenzaremos por realizar un par de capítulos introductorios que tendrán la función de trazar los límites históricos y conceptuales de nuestro trabajo¹. En el primero, presentaremos el marco teórico del así llamado *último Foucault*, el cual gira en torno a la esfera ética (el *sí mismo*, la moral, la conducta del sujeto, las tecnologías del yo, los ejercicios espirituales, la ascesis, etc.), y en el cual aparece la preocupación exclusiva por el fenómeno cínico. Asimismo, aprovecharemos la ocasión para interrogarnos sobre la relación que existe entre el entramado conceptual al que recurre Foucault durante esta época y las inquietudes precedentes que caracterizaron su producción filosófica, especialmente las concernientes al vínculo entre saber y poder. En el segundo capítulo, por su parte, nos detendremos en una de las nociones que aparecen en el interior de este marco teórico, la *parrhesía* (franqueza). Siguiendo de cerca el riguroso análisis que hace Foucault de esta técnica de sí, develaremos la razón por la cual para él era necesario emprender un estudio sobre el cinismo, ya que es en su construcción de la historia de la expresión parresiástica -en la que se pasa por una amplia gama de manifestaciones literarias que van desde la tragedia euripídica hasta las epístolas platónicas- que da con el perruno movimiento filosófico como fenómeno crucial, como punto límite que es necesario tener en cuenta para poder percibir las fronteras de la franqueza filosófica.

En el apartado siguiente ya podremos entrar en el curso impartido por Foucault en 1984 en el Collège de France (*El coraje de la verdad*), que es donde trata con mayor extensión y profundidad a la filosofía cínica, por lo que ofreceremos aquí los primeros apuntes dedicados al cinismo, o, para decirlo con más exactitud, a la forma singularísima en la que éste expresa la *parrhesía* y la *ocupación de sí*, distinguiéndola del modo en

¹ Debido al carácter introductorio de los dos primeros capítulos, la “Introducción” presente tendrá tan solo el objetivo formal de esbozar el plan de trabajo a realizar.

cómo éstas se manifiestan en la figura de Sócrates, uno de los personajes más decisivos de la historia de la franqueza y la mayor influencia filosófica de esos “socráticos menores” que son los cínicos. Una vez asomadas las reflexiones iniciales sobre el cinismo tal como aparece en el último de los seminarios de Foucault, daremos un salto cronológico con el objetivo de hacer un rastreo exhaustivo de la temática cínica en el corpus bibliográfico del filósofo francés. Esto nos llevará, en primer lugar, a una conferencia de 1978 realizada en Tokio sobre la tarea de la filosofía respecto a la política; y a partir de este momento nos percataremos de lo recurrentes que son las alusiones foucaultianas a la filosofía cínica, tanto en sus cursos en Estados Unidos y Francia durante los años ochenta como en los tomos dos y tres de *Historia de la sexualidad*. Con esta exploración pretendemos dar respuesta a tres preguntas básicas: 1) ¿de qué forma evoluciona la concepción foucaultiana del cinismo a lo largo de sus años de producción filosófica?, 2) ¿frente a cuáles cuestiones considera pertinente a Foucault hacer referencia al cinismo?, 3) ¿cuál es la bibliografía que usó para dar cuenta del cinismo antes de 1984?

Ya en posesión del armazón teórico que pretendemos construir en los cuatro primeros acápites, haremos una revisión de los textos modernos sobre el cinismo que en *El coraje de la verdad* son aludidos de forma explícita. De este modo, podremos comprender algunas de las influencias que dieron lugar al surgimiento de la original concepción foucaultiana del cinismo y dar cuenta de aquellos discursos sobre este fenómeno con los que Foucault dialoga. Se trata, en particular, de cinco libros publicados en el siglo XX, de los cuales cuatro fueron realizados por autores alemanes: Arnold Gehlen, Paul Tillich, Klaus Heinrich y Niehues-Pröbsting. En lo que respecta a los tres primeros, tienen muy presente en su análisis la relación del “cinismo moderno” con la política germánica y, especialmente, con el nazismo; mientras que el cuarto, por su lado, se detiene ampliamente en la influencia intelectual de la filosofía cínica en la Ilustración. El autor faltante es un francés muy cercano a Foucault, André Glucksman, que ensaya una suerte de rastreo del influjo cínico en el espíritu de Occidente tal como se manifiesta en las institucionalizadas coagulaciones del poder, en la filosofía y en la producción artística. Además de estos autores, Foucault menciona uno que confiesa no haber leído, pero del que tiene noticia: Peter Sloterdijk. A pesar de que su célebre *Crítica de la razón cínica* no fue revisada por el filósofo francés, de igual manera merecerá un comentario de nuestra parte no solo por la gran influencia que ha tenido el texto dentro y fuera del mundo académico, sino porque nos servirá para contextualizar la inquietud por el cinismo de los

autores aquí referidos y de gran parte de los círculos intelectuales de la Alemania de posguerra, inquietud que, por otra parte, despertó en su momento la curiosidad del propio Foucault.

Más adelante, en el sexto capítulo, entraremos en el núcleo de nuestra tesis, ya que en él intentaremos explicar lo que es el cinismo según lo expuesto por Foucault en el último de sus cursos, lo que nos exigirá detenernos en la atrevida interpretación que nuestro autor hace de la máxima oracular con la que se abanderó Diógenes de Sinope y el movimiento cínico en general: “cambiar -¿transvalorar, falsificar, alterar, devaluar?- la moneda (*parakharattein to nomisma*)”. Para que la explicación sea clara y no dé lugar a inconformidades filológicas, primero ofreceremos una serie de advertencias en torno a las dificultades que enfrenta Foucault -y nosotros junto a él- al momento de hacer un análisis del cinismo, entre las que destacan los escasos, fragmentados, anecdóticos y poco fidedignos textos que existen sobre el cinismo en la Antigüedad. En relación a este punto nos parece pertinente apuntar desde ahora una advertencia: para los objetivos filosóficos de Foucault, poco o nada importa la forma exacta en la que la vida de los cínicos transcurrió durante el siglo IV antes de nuestra era, ni las discusiones en torno a si Diógenes realmente conoció a Filipo II o a Alejandro Magno, ni si el sinopense dormía en una tinaja o en un tonel, ni si es cierto que murió conteniendo la respiración o por un accidente digestivo. Lo realmente interesante para su trabajo son los diferentes modos en que este fenómeno ha sido percibido por la tradición, cómo fue permeado por ésta y la influencia que tuvo durante la época helenístico-imperial. Luego, intentaremos comprender a cuáles problemas políticos, filosóficos y éticos responde este movimiento; en qué consiste la noción de *bíos alethés* (vida verdadera), fundamental en el quehacer cínico; y de qué manera esta noción ha sido entendida entre los predecesores y contemporáneos de los filósofos perrunos. Solo así ya podremos percibir lo que es realmente distintivo del cinismo, en qué sentido es parte de la misma tradición helénica y en qué otro sentido se enfrenta a ella y la modifica.

En los últimos cuatro capítulos desarrollaremos los cuatro rasgos principales que Foucault descubre en el cinismo, todos ellos presentados como transformaciones de los principios más comunes de la *vida verdadera* tal como se concebía en la Antigüedad. El primero de estos principios sería el no-disimulo, que en el cinismo toma la forma de la desvergüenza. Aquí nos preguntaremos sobre la paradójica relación que tiene Diógenes

y sus herederos con el pudor (*aidós*), su nexo con la virtud, la verdad y la autoconstrucción ética. El segundo principio es la pureza, es decir, la independencia, la ausencia de ornato que los cínicos metamorfosean en una vida pobre, esclava, deshonrosa (*adoxia*) y que goza de su propia miseria -placer que entenderemos bajo el concepto de *masoquismo*-. El punto concerniente al noveno capítulo será la vida recta, derecha, según la ley (*nómos*), la cual se expresará en el cinismo como existencia natural. En este momento de nuestra investigación nos veremos en la necesidad de desentrañar -dentro y fuera de los límites de la obra foucaultiana- el complejo vínculo que en el pensamiento clásico se da entre *physis* y *nómos*, ya que dilucidándolo podremos, por una parte, percatarnos con mayor nitidez de cómo Foucault se distancia de las interpretaciones más habituales que se hacen sobre el cinismo; y, por la otra, dar cuenta del mecanismo filosófico-existencial que aplica el cínico sobre la tradición a la que no deja de pertenecer. Finalmente, en el décimo apartado de nuestro trabajo, nos detendremos en la transvaloración cínica de ese principio del *alethés bíos* que es la inmutabilidad a través de la soberanía de sí (*egkrateia*), convirtiéndolo en una labor de militancia y gobierno monárquico. Este último capítulo será particularmente importante para nosotros, ya que en él mostramos cómo Foucault, después de un largo período en el que prestó especial importancia a las relaciones entre la ética y el saber, vuelve a dar un lugar privilegiado a la temática del poder, al poder sobre sí mismo claro está, pero, ante todo, al poder sobre los otros y respecto a los otros como elemento fundamental de la autoconformación ética.

Para terminar, después de este largo recorrido, intentaremos mostrar en la conclusión la relevancia filosófica -aunque no se limite solo a este ámbito- del cinismo para Foucault, relevancia estructural que no se ciñe nada más a su proyecto de los años ochenta de construir una “genealogía del sujeto”, sino que también atañe a gran parte de su producción filosófica previa sobre los vínculos entre saber, poder y verdad. Explicitaremos los problemas que aún quedarían por solventar, las líneas de investigación que la visión foucaultiana sobre el cinismo en tanto fenómeno *transhistórico* permite, y las limitaciones de nuestro propio trabajo (rigurosamente enmarcado en el período helenístico-imperial) respecto al proyecto mucho más amplio de Foucault. No obstante, a pesar de los límites históricos y conceptuales que nos hemos autoimpuesto, habremos quedado satisfechos si al final de nuestro trabajo logramos levantar unos pilares lo suficientemente sólidos sobre los que sea posible sostener ese gran proyecto foucaultiano

de crear una nueva *historia de la filosofía*, una historia de las *aleturgias*, de las estéticas de la existencia o de las escandalosas y extrapoladoras encarnaciones de la verdad.

de Freitas, Juan Horacio
Funchal, 22 de agosto del 2018

1. Ascesis²

*La verdad se paga siempre;
No hay acceso a la verdad sin ascesis.*

Michel Foucault. Acerca de una genealogía de la ética

*¡Ante todo y primero, las obras!
¡Esto es, ejercicio, ejercicio, ejercicio!
¡La «fe» que corresponda ya se incorporará luego ella sola,
estad seguros de ello!*

Friedrich Nietzsche. Aurora

*Todo indica que quien busque seres humanos
encontrará ascetas y que quien observe a los ascetas
descubrirá en ellos a acróbatas.*

Peter Sloterdijk. Has de cambiar tu vida

1.1. De las formas de dominación a las prácticas de sí

Cuando se quiere hablar del trabajo realizado por Foucault en los años ochenta - el del “retorno a los griegos”³ y las *tekhne to biou*⁴- antes de la presentación de su último

² K. Heussi define la ascesis como una “abstinencia completa o restricción en el consumo de alimento, bebida, horas de sueño, vestido y propiedades, mostrando especial continencia en lo relativo al ámbito sexual” (K. Heussi. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübinga: Mohr, 1936., p. 13). En este texto citado por Pierre Hadot se distingue esta ascesis de uso cristiano de la *askesis*, propia de la filosofía antigua, que se caracteriza, en términos generales, por ser “una actividad interior del pensamiento y de la voluntad” (Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006., p. 36). Ya encontramos esta distinción en Nietzsche, quien “en su diferenciación de las distintas clases de ascesis separó de forma tajante las variantes sacerdotales, examinadas por él con mirada aviesa, de las reglas disciplinarias de los creadores intelectuales, de los filósofos y de los artistas, así como de los ejercicios de los guerreros y atletas” (Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012., p. 55). En este trabajo usaremos el término ascesis o *askesis* indistintamente, y especificaremos cuando nos refiramos a los ejercicios ascéticos clásicos o cristianos, o, si no, hablaremos de los segundos dentro del fenómeno que llamaremos –con inspiración nietzscheana- “el ideal ascético”.

³ Cfr., Gilles Deleuze. *Foucault*. Madrid: Paidós, 2010. Deleuze usa la expresión “retorno a los griegos”, sobre todo en el capítulo “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”, para dar cuenta del último período del trabajo de Foucault.

⁴ *Tekhne tou biou* o arte de vivir: “prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra” (Michel Foucault. *Dits et Écrits IV*. París: Gallimard, 1980., p. 545).

curso en el Collège de France⁵, se suele hacer alusión a su lectura de Sócrates⁶, del estoicismo⁷, un poco menos a la que hizo del epicureísmo⁸ e incluso se habla de un supuesto silencio concienzudo respecto al escepticismo pirrónico⁹. Es bastante poco, sin embargo, lo que se habla del lugar que ocupa el cinismo en esta etapa investigativa del filósofo francés aun cuando los cínicos nunca dejaron de estar presentes -si bien de forma satelital, no por ello irrelevante- en su producción intelectual desde el curso *Subjetividad y Verdad*¹⁰ realizado entre 1980 y 1981. Solo a partir de *El Coraje de la Verdad*, seminario impartido pocos meses antes de su muerte¹¹, es que la lectura foucaultiana del cinismo cobra relevancia en la escena académico-filosófica, y esto sucede por la simple razón de que es justamente éste el tema principal de toda la segunda parte de dicho seminario. Si escapara de nuestra vista la constante atención que prestó el así llamado “último Foucault”¹² al cinismo, y a esto le sumáramos la cercanía temporal que hubo entre el desarrollo de este asunto en sus últimas clases en el Collège y su muerte, entonces podríamos vernos tentados a pensar que hay en todo esto una especie de testamento filosófico. No obstante, lo cierto es que no parece propio de la labor intelectual de Foucault proponer como ejemplo ético a alguna doctrina filosófica -o de cualquier otro

⁵ Cfr., Michel Foucault. *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los Otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁶ Cfr., Tomás Abraham. “La vuelta de Sócrates”, en: Rodrigo Castro y Joaquín Fortanet Fernández (ed.). *Foucault desconocido*. Murcia: Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2011; Francesco Paolo Adorno. “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El Coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2010.

⁷ Cfr., Thomas Bénatouil. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”, en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004. En este mismo texto también: Laurent Jaffro. “Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de L’herméneutique du sujet”; Valéry Laurand. “Cuidado de sí y matrimonio en Musonio Rufo. Perspectivas políticas de la *krasis* estoica”.

⁸ Cfr., Alain Gigandet. “Presencia de Epicuro”, en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

⁹ Carlos Levy. “Michel Foucault y el escepticismo. Reflexiones sobre un silencio”, en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

¹⁰ Michel Foucault. *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

¹¹ Foucault comienza sus clases en torno al cinismo el 29 de febrero de 1984 y culmina el 28 de marzo de ese mismo año. A principios de junio Foucault es hospitalizado y muere el 25 del mismo mes (Cfr., Didier Eribon. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 2002).

¹² La expresión se usa para hacer referencia al trabajo realizado por Foucault en los años ochenta. La particularidad de su investigación en esta etapa, en comparación a lo que había hecho precedentemente, se explicita con claridad en la *Introducción* del tomo segundo de la *Historia de la sexualidad* (Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 2009). Sobre el asunto en cuestión: Jorge Álvarez Yágüez. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Siglo XXI, 2013; Wilhelm Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2002; Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM, 2008; por mencionar algunos.

tipo- como para tomar una de forma testamentaria, y tampoco parece haber nada de abrupto en el estudio que realiza sobre los cínicos como para pensar que la inquietud en torno a ellos se vincula de alguna manera a su proximidad con la muerte.

La cuestión de la filosofía cínica en el interior del quehacer intelectual de Foucault se enmarca en un contexto muy específico de su producción, y va apareciendo de forma insistente a lo largo de este marco. El cinismo se presenta en lo que podríamos llamar *un tercer desplazamiento teórico*¹³ en el proyecto foucaultiano de realizar una *genealogía del sujeto*, “estudiando su constitución a través de la historia que nos ha llevado hasta la concepción moderna del sí mismo”¹⁴. Un primer desplazamiento habría sido el efectuado para comprender las prácticas discursivas que modulan el *saber* y las construcciones teóricas que atañen al sujeto en tanto categoría. Este movimiento inicial se observa en *Las palabras y las cosas*¹⁵ donde se analiza, tal como dice el mismo autor, “las teorías del sujeto en tanto que hablante, viviente y trabajador”¹⁶ en algunas ciencias empíricas durante los siglos XVII y XVIII, para así mostrar cómo los *juegos de verdad*¹⁷ se relacionan los unos con los otros. El segundo desplazamiento teórico, por su parte, sería necesario para comprender lo que Foucault denomina “las manifestaciones del *poder*”, es decir, “las relaciones múltiples, las estrategias abiertas (...) que articulan el ejercicio de los poderes”¹⁸. A este momento pertenecerían las obras *Historia de la locura en la época clásica*¹⁹, *Nacimiento de la clínica*²⁰ y *Vigilar y castigar*²¹, en las cuales se pretende dar cuenta de un tipo de conocimiento más práctico formado y materializado en instituciones

¹³ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 2009., p. 4.

¹⁴ Michel Foucault. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Darmouth)”, en: Jorge Álvarez Yágüez (ed.). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015., p. 145.

¹⁵ Cfr., Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

¹⁶ Michel Foucault. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Darmouth)”. *Op. cit.*, p. 146.

¹⁷ Los *juegos de verdad* serían un conjunto de reglas de producción de lo falso y lo verdadero “a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como algo que puede y debe ser pensado” (Michel Foucault. “La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999., p. 411).

¹⁸ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 4.

¹⁹ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I-II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

²⁰ Cfr., Michel Foucault. *El Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Distrito Federal: Siglo XXI editores, 2009.

²¹ Cfr., Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012.

como prisiones, hospitales y asilos, en donde los sujetos son tomados como entes de estudio y, a su vez, objetos de dominación a través de prácticas punitivas²². Finalmente, el tercer desplazamiento, en el que aparece la inquietud por el cinismo, sería el ejecutado para dar cuenta de aquello que se ha designado como *el sujeto*²³. Se trataría, en este nuevo momento, de analizar los modos en que el individuo se vincula consigo mismo, las formas de autocomprensión y autoconformación que éste crea para constituirse como sujeto y dar a su vida una orientación determinada²⁴. De esta manera, tendríamos las esferas que competen a la investigación foucaultiana: “saber, poder y sí mismo, tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación”²⁵.

En *La Voluntad de Saber*²⁶ este tercer desplazamiento se realiza para dar cuenta, específicamente, del uso político del sexo como dispositivo para construir un vínculo en donde el sujeto queda atado a su propia verdad. Sin embargo, Foucault llega a percibir que las prácticas en las que el individuo construye una relación consigo mismo no tienen por qué funcionar “bajo parámetros científicos, normalizadores o de escasa autonomía”²⁷. En unas conferencias impartidas por el filósofo parisino en Dartmouth, él comienza por plantear una autocrítica en la que confiesa que se ha visto obligado a cambiar de idea respecto a varios puntos cruciales en lo referente al poder. En su proyecto de articular una genealogía del sujeto, Foucault consideraba al principio que las técnicas de dominación eran las más relevantes; sin embargo, en el análisis de la experiencia sexual empezó a dar con otro tipo de prácticas:

(...) técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que se transforman a sí mismos (...) Llamemos a esta clase de técnicas, técnicas o tecnologías de sí.²⁸

²² Cfr., Michel Foucault. *La ética del pensamiento*. Op. cit., p. 146.

²³ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., p. 4.

²⁴ Cfr., Jorge Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1996., p. 177.

²⁵ Gilles Deleuze. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 2010., p. 157.

²⁶ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI editores, 2009.

²⁷ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 178.

²⁸ Michel Foucault. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 147.

Estas *tecnologías de sí* suponen la existencia de una esfera particular que se distingue de las técnicas de dominación dirigidas a la objetivación del sujeto²⁹, y son las que se convertirán en el tema de estudio predilecto de Foucault en este último desplazamiento para comprender “los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto”³⁰. La importancia dada a estas técnicas es lo que permite explicar el cambio que se produce en el proyecto original de *Historia de la sexualidad*. En un inicio se trataba de una investigación acerca de lo sexual en tanto mecanismo fijador de la subjetividad, donde el primer volumen, *La Voluntad de Saber*, se presentaba como un punto de partida, pero el proyecto toma una dirección distinta con los tomos dos y tres: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*³¹. Aunque la sexualidad continúa siendo el fenómeno que encamina la investigación³², lo que en realidad se procura “es comprender cómo ella ha llegado a ser objeto de un tratamiento moral”³³. Esta inquietud genealógica, como consecuencia, lleva a Foucault a emprender un examen de periodos históricos cada vez más antiguos con el fin de descubrir los modos en que los sujetos se han constituido a sí mismos en relación con sus placeres. Escribe en *El uso de los placeres*:

Debía escoger: o bien mantener un plan establecido, acompañándolo de un rápido examen histórico de dicho tema del deseo, o bien reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, en la Antigüedad, de una *hermenéutica de sí*³⁴. Opté por este último (...) ³⁵

²⁹ No deja de ser cierto que ambas técnicas (las de sí y las de dominación) tienen una interacción mutua: “Deben tenerse en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de individuos, de uno sobre otros, recurren a los procesos por los que el individuo actúa sobre él mismo (...) El punto de contacto en el que los individuos son conducidos por otros está ligado al modo en que ellos se conducen a sí mismos, es lo que podemos, pienso, llamar «gobierno»” (*Ibid.*, p. 147).

³⁰ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., p. 5.

³¹ Cfr., Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 178.

³² Sin embargo, después del curso presentado en 1980-1981 en el Collège de France, *Subjetividad y Verdad*, ya comienza a notarse en Foucault una preocupación mayor por la cuestión de las técnicas de sí al margen de la cuestión de la sexualidad.

³³ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 178.

³⁴ No se puede identificar sin más las *técnicas de sí* con la *hermenéutica de sí*. Esta última, comienza con la transformación de la *técnica de sí* del *gnóthi seauton* al comienzo de la era cristiana, cuando el “conócete a ti mismo” tomó la forma de la confesión (Cfr., Michel Foucault. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 149).

³⁵ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., p. 5.

Este giro hacia la Antigüedad alejará a Foucault cada vez más del dispositivo de sexualidad que, aunque se presenta como una estrategia política relevante en las sociedades modernas, es “un «invento reciente» en la historia de las *prácticas de sí*”³⁶. Si bien Foucault en estos textos se preocupa en especial por el lazo existente entre la sexualidad y las formas de autoconformación, eso no significa que las *prácticas de sí* sean un mero efecto secundario de una preocupación mayor por la cuestión del sexo³⁷: “el tema de lo ético surgido en el contexto de una investigación sobre la sexualidad, no se agota allí”³⁸. En una entrevista realizada en 1983 por Dreyfus y Rabinow, a Foucault se le preguntó si creía que la comprensión de la sexualidad es cardinal para dar cuenta de quiénes somos, a lo que éste respondió: “Debo confesar que me intereso mucho más en los problemas planteados por las *técnicas de sí* o las cosas de ese tipo que por la sexualidad... ¡La sexualidad es aburrida!”³⁹. La predilección de Foucault en los años ochenta por las *tecnologías de sí* coincide con su preocupación por la labor activa del sujeto en la construcción de su mismidad, que va desplazando su interés por los mecanismos subjetivantes de las instituciones socio-políticas coaguladoras del poder. En la entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, por ejemplo, asegura que después de trabajar el asunto de las relaciones que hay entre los sujetos y los juegos de verdad desde las prácticas coercitivas y las formas de juego teórico-científicas, ha intentado, en los cursos del Collège, captar dichas relaciones a través de las *prácticas de sí*⁴⁰. También en la última entrevista que confirió -*El retorno de la moral*-, Foucault indica que ha procurado señalar tres grandes tipos de problemas que no pueden entenderse sino unos en relación con los otros: la verdad, el poder y la conducta individual, y lamenta

³⁶ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 179.

³⁷ Foucault confiesa en una entrevista que una de sus grandes dificultades para escribir el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, fue que después de elaborar un libro sobre la sexualidad que quiso dejar de lado, escribió luego otro sobre el *sí mismo* y las *técnicas de sí* donde la sexualidad no tenía lugar. Para conservar el proyecto creó después un tercer libro donde intentó “mantener un equilibrio entre una y otra cosa” (Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. en: *La Ética del pensamiento. Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, p. 344).

³⁸ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 185.

³⁹ Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. en: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2013., p. 123. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰ Cfr., Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. en: *Obras Esenciales*, Madrid: Paidós, 2010., p. 1027.

haber considerado en sus libros precedentes las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera⁴¹.

No obstante, la investigación en torno al *sí mismo* no supone, de ninguna manera, un quiebre respecto a las tesis anteriores de Foucault⁴², sino más bien la profundización de una de las dimensiones esenciales de su proyecto filosófico: la *moral*⁴³. En *Acerca de la genealogía de la ética* se explica que hay tres dominios de genealogías posibles: en primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad; en segundo lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo del poder; y, finalmente, una ontología histórica de nuestra relación con la moral⁴⁴. Claro que si entendemos la moral como pura prescripción, como un conjunto de reglas que se proponen o imponen a través de diversas instituciones, no encontraremos en ella una nueva dimensión que se distinga de las objetivaciones del saber y las formas coercitivas del poder. Antes bien, para Foucault la moral es la actividad real de los sujetos respecto a los códigos de conducta que se les plantea, actividad en la “que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en la que respetan o dejan de lado un conjunto de valores”⁴⁵. Entonces tendríamos, por un lado, la moral en tanto código y, por el otro, lo que Foucault denomina “la moral de los comportamientos”, es decir, la postura activa que tienen los sujetos y que, de acuerdo a ese código, podemos evaluar. Estos dos niveles representarían “el lugar común de la teoría moral”⁴⁶. Pero en el intersticio entre el código y los actos se da otro aspecto: el de la relación consigo mismo que el individuo habría que instaurar para constituirse como sujeto moral de sus propias acciones⁴⁷. La *moral* no solo depende del vínculo entre un código y el modo en cómo se concreta ese

⁴¹ Cfr., Michel Foucault. “El retorno de la moral”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 1018.

⁴² A lo mucho generó una matización en lo referente al funcionamiento general de los mecanismos de poder donde las tecnologías de sí toman un papel fundamental (Cfr., Michel Foucault. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Op. cit.*, p. 148.

⁴³ Ya en su primer curso en el Collège entre los años 1970-1971, Foucault explicita estos tres ámbitos para él fundamentales en la constitución del pensamiento griego: “el conocimiento jurídico de la ley (poder), el conocimiento filosófico del mundo (saber), el conocimiento moral de la virtud (...)” (Michel Foucault. *Lecciones sobre la Voluntad de Saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012., p. 211).

⁴⁴ Cfr., Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. *Op. cit.*, p. 354.

⁴⁵ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 25.

⁴⁶ Patxi Lanceros. *Avatares del hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996., p. 183.

⁴⁷ Cfr., Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. *Op. cit.*, p. 355.

código en los actos de los sujetos, sino que implica “un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma”⁴⁸. Cuando Foucault en la introducción de *El uso de los placeres* se plantea en qué consistiría una historia de estos actos que ejecuta el individuo sobre sí mismo para realizarse como sujeto de conducta moral, señala:

Tal es lo que podríamos llamar una historia de la “ética” y de la “ascética”, entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.⁴⁹

Son estas relaciones que tiene el sujeto consigo mismo a través de una serie de acciones que ya hemos denominado técnicas o tecnologías del yo⁵⁰ lo que Foucault entiende como ética⁵¹ y, por esto, escribir una historia de la ética equivaldría a elaborar una historia de las *técnicas de sí*⁵². Es a partir de aquí que podemos hablar de *sujeto ético*: el sujeto que hace una tarea de sí sobre sí y que se conforma “eto-poéticamente”⁵³, y decimos “poéticamente” porque, además de producirse a través de determinados regímenes de conducta, también *acuña*⁵⁴ en sí una cierta forma, un cierto estilo que puede

⁴⁸ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁹ *Ib.*, p. 29.

⁵⁰ Es lo que Sloterdijk llamará en su investigación en torno a los diferentes entrenamientos ascetológicos de la modernidad, “antropotécnicas”: “(...) las competencias de la *ascetología*, entendida como teoría general del ejercicio, doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica, no se queda en los fenómenos de la alta cultura y en los resultados espectaculares de las ascensiones verticales de orden espiritual o somático (que desembocan en las expresiones más diversas del virtuosismo), sino que incluirían todo el *continuum* vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida, comprendiendo en ésta ese aparentemente amorfo ir pasando y el enervamiento más desamparado”. (Cfr., Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida. Op. cit.*, p. 57).

⁵¹ Cfr., Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault. Op. cit.*, p. 211.

⁵² Ángel Gabilondo. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del presente*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1990., p. 179.

⁵³ El término “eto-poética” es extraído de Plutarco. Dentro el *corpus* foucaultiano podemos encontrarlo en: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 12; y fue objeto de desarrollo en “La escritura de sí”, en: *Obras esenciales. Op. cit.*, pp. 937-950.

⁵⁴ El verbo “acuñar”, usualmente relacionado a la numismática, no es elegido aquí por casualidad. Como se verá más adelante, existe un vínculo importante entre la cuestión de la moneda (su metal y su efigie, su principio y su valor) y la filosofía cínica que se presenta como la transvalorización por excelencia de la misma. Lo realmente importante en el desarrollo de esta investigación será la forma a través de la cual el cínico “transvalora” los *nomoi* (moneda, pero también ley).

leerse “en la trama de los actos y de las posturas corporales”⁵⁵. Se toma a sí mismo como una obra⁵⁶, modulando de esta manera una *estética de la existencia*⁵⁷.

Podríamos preguntarnos en qué espacio se produce este territorio propiamente ético si consideramos la potencia subjetivante de las relaciones de saber y poder⁵⁸. Si se abre la posibilidad de la propia autoconstitución del sujeto eso supondría, a su vez, que es posible el ejercicio de cierta libertad dentro y a pesar de los mecanismos de sometimiento. Ética y libertad no pueden ser escindidas para Foucault, ya que la ética no es sino “la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad”⁵⁹. Si bien la ética se da dentro de las redes del poder, no por ello ésta se reduce a una forma de saber ni a un ejercicio de dominación, “sino que más bien representa la línea de fuga en la que las tecnologías políticas se arrojan a una captura”⁶⁰. Esto explica las constantes modificaciones de las estrategias, los cambios tácticos y la rearticulación continua de los discursos en las relaciones de saber y poder, ya que, si el sujeto fuera una mera pasividad conformada por los influjos del afuera, no le sería necesario al poder este cambio persistente en las formas de sometimiento del sujeto; “es en el *sujeto ético* donde reside el principio de esta movilidad”⁶¹. En este sentido, el ejercicio ético no se aparta del problema del poder, sino que nos permite comprenderlo mejor; éste solo puede funcionar sobre cierto margen de libertad en el cual se abre la posibilidad de una conducta otra, donde es posible negarse, donde hay varias formas de actuar. Si no fuera así, la relación

⁵⁵ Frédéric Gros. “Situación del Curso”, en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 487.

⁵⁶ Cfr., Jean-François Pradeau. “El antiguo sujeto de una ética moderna. A propósito de los ejercicios espirituales antiguos en la *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault”, en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El Coraje de la verdad*. Op. cit., p. 113.

⁵⁷ Sobre el concepto “estética de la existencia”, recurrente en la obra foucaultiana durante los años ochenta, es particularmente interesante: Jorge Dávila. “Ética de la palabra y juego de la verdad”, en: *Foucault y la filosofía antigua*. Op. cit., pp. 143-175.

⁵⁸ Foucault advierte este problema en la clase del 1 de febrero de 1984 en el Collège: “(...) toda vez que se trata de analizar las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de práctica de sí, la presentación de tales investigaciones como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida, no puede ser otra cosa que una pura y simple caricatura” (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (1984)*. Op. cit., p. 27).

⁵⁹ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: *Obras Esenciales*. Op. cit., p. 1027.

⁶⁰ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 18

⁶¹ *Ib.*, p. 186.

sería “de mera violencia o de fuerza no de poder”⁶². Es en este sentido que Foucault dice que “un esclavo no tiene ética”⁶³, ya que, al ser totalmente pasivo ante la voluntad del amo, no hay en él ninguna práctica de libertad que le permita mantener una relación activa de poder. El fenómeno al que se enfrenta el poder -que es capaz de conformar un cierto tipo de sujeto normalizado y controlado- es el sujeto que en un ejercicio de libertad ética busca diversas formas de autoconformarse; “el poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres», y en tanto que son «libres»”⁶⁴. Tenemos, entonces, ya no la dialéctica entre un amo que prefiere la libertad y un esclavo que opta por la vida, sino la pugna entre el poder que se extiende dominadoramente en el afuera, por un lado, y, por el otro, el individuo que sabe constituirse a sí mismo en un plegamiento de sus fuerzas⁶⁵.

De esta manera, el *sujeto ético* aparece como la posibilidad siempre presente de la resistencia; es la insumisión de la libertad que supone el espacio ético lo que permite al individuo combatir cualquier condicionamiento social y así interrumpir el hilo de la historia⁶⁶. Pero este combate que posibilita la instancia ética se efectúa, como ya hemos dicho, a través de una determinada relación que tiene el sujeto consigo mismo: “es verdad después de todo que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”⁶⁷. En esta dinámica -donde la relación que tiene el sujeto consigo mismo representa el único espacio de verdadera resistencia política- el estudio de una corriente filosófica como el cinismo, tradicionalmente caracterizada por un radicalismo ascético que funciona a su vez como confrontación política⁶⁸, parece tener una gran relevancia. Empero, la profundización en la investigación del espacio ético como práctica de la libertad que permite la realización activa del sí mismo en el seno de las relaciones de poder, no es suficiente, por lo menos en un sentido metodológico, para explicar la aparición del cinismo en el itinerario de Foucault. Por muy paradigmático que

⁶² Jorge Álvarez Yáguez. “Introducción. Una ética del pensamiento”. en: Michel Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 68.

⁶³ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. Op. cit., p. 1028.

⁶⁴ Michel Foucault. “El sujeto y el poder, 1983”. en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 335.

⁶⁵ Cfr., Wilhelm Schmid. *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Op. cit., 63.

⁶⁶ Cfr., Michel Foucault. “¿Es inútil sublevarse?”. en: *Obras Esenciales*. Op. cit., 863.

⁶⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal, 2005., p. 241.

⁶⁸ Sobre esta imagen tradicional del cínico no creemos que sea necesario mencionar alguna fuente en particular. La gran mayoría de los estudios en torno al cinismo, para no decir todos, concuerdan en estas dos características: “ascetismo” y “enfrentamiento reactivo al poder político”.

pueda ser el cinismo en tanto ejemplo de una forma polémica de *estética de la existencia* que se enfrenta reaciosamente al poder político, lo cierto es que el filósofo parisino también podría haber hecho uso de otros muchos movimientos filosóficos, religiosos, artísticos o políticos⁶⁹ que ejemplificarían perfectamente cómo determinadas formas de autoconformación ética-estética-política se presentan como resistencias radicales -eso que Foucault llamó en 1978 “rebeliones de conducta”⁷⁰- frente a determinadas estructuraciones del poder.

En el proyecto de realizar una genealogía de la ética, es decir, de las diversas formas en las que el sujeto se ha relacionado consigo mismo a lo largo de la historia pero a la luz de la necesidad de comprensión de aquello que determina lo que somos en el presente,⁷¹ Foucault se encontró con la necesidad investigativa de remontarse a la antigüedad griega, “describiendo, desde allí en adelante, los aspectos principales que han caracterizado esta elaboración del *sujeto ético* en la cultura occidental”⁷². Si la cuestión ética representa el marco teórico-conceptual donde el cinismo adquiere sentido dentro de su investigación filosófica, la necesidad metodológica de volverse hacia la Antigüedad -principalmente la helenística- explica el análisis foucaultiano del cinismo en términos de contexto histórico.

1.2. La helenística problematizada

La atención foucaultiana por la cultura greco-romana no debiera interpretarse como una especie de nostalgia filosófica por un tipo de vida más seductora en la Antigüedad⁷³, y aún menos como la búsqueda de una solución en el pasado a los

⁶⁹ Que, en efecto, no deja de mencionar. Véase: Michel Foucault. *El Coraje de la Verdad*. Op. cit., pp. 189-205, 333-351.

⁷⁰ Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Madrid: Akal, 2008., p. 194.

⁷¹ Cfr., Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad*. Ética para un rostro de arena. Op. cit., pp. 235-236

⁷² *Ib.*, p. 188.

⁷³ De hecho, Foucault no deja de hacer mención a una serie de críticas a la sociedad “esclavista” y “esencialmente viril” de los antiguos griegos: “La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril en la cual las mujeres estaban «oprimidas», en la cual el placer de las mujeres no tenía ninguna importancia, ya que su vida sexual solo estaba determinada por su estatus de dependencia con respecto al padre, el tutor, el esposo” (Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. Op. cit., p. 348.

problemas de nuestro presente: “(...) No busco –dice Foucault- una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente”⁷⁴. Se trata, más bien, de presentarnos la posibilidad de la diferencia, de mostrarnos cómo se han dado formas de constitución de la subjetividad totalmente distintas a las que nuestras sociedades modernas han articulado. Foucault pretende recuperar del olvido⁷⁵ una cierta tradición, una cierta concepción de la moral que, si bien no se anuncia como principio de imitación para nuestra actualidad⁷⁶, sí sirve como “punto de partida para la realización de una «nueva moral»”⁷⁷. No es, pues, volver a pensar a los griegos para hacer valer su moral, sino actuar como si “el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre”⁷⁸.

Después de *La voluntad de saber*, primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault se mantiene ocho años sin publicar nada más, hasta que en 1984 saca a la luz *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, donde emprende una indagación sumamente erudita y sobria de los principales aspectos éticos de la Antigüedad, las diferentes prácticas y técnicas individuales que realizaron los sujetos de este período para modular una vida buena y bella en lo referente a los placeres sexuales. Pero el interés por los griegos no se evidencia tan solo en sus dos últimos tomos (publicados) de *Historia de la sexualidad*, sino que es reiterativo en conferencias, cursos y entrevistas desde 1980⁷⁹, en donde se abordan problemas que no se enmarcan necesariamente en la cuestión del placer

⁷⁴ Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. *Op. cit.*, p. 347.

⁷⁵ Se pudiera objetar que, frente a tantos y tan diversos estudios sobre el pensamiento helénico, hablar de un supuesto “olvido” no tiene lugar. No obstante, este “olvido” no concierne al contenido ni a los supuestos doctrinarios de los movimientos filosóficos de la época, sino al de las prácticas éticas como tal, “los pequeños conceptos y los tipos de ejercicio más que las grandes tesis y argumentos teóricos” (Thomas Bénatouil. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. *Op. cit.*, p. 23).

⁷⁶ Esta forma “genealógica” de tomar a los griegos por parte de Foucault es similar a la forma nietzscheana de hacerlo, según lo explica Sloterdijk: “Se trataría, visto desde Nietzsche, no de la imitación de modelos antiguos, sino –ante de todas las revivificaciones del contenido- de la puesta al descubierto de la Antigüedad al modo de una época no-histórica, no dirigida hacia delante, no progresista” (Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. *Op. cit.*, p. 51).

⁷⁷ Ángel Gabilondo. “Introducción”, en: Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2012., p. 17.

⁷⁸ Michel Foucault. “El retorno de la moral”, en: *Obras Esenciales*. *Op. cit.*, p. 1023.

⁷⁹ No deja de ser cierto que su primer curso en el Collège en 1970, *Lecciones sobre la Voluntad de Saber*, ya gira en torno al pensamiento griego arcaico y clásico, analizando, por mencionar a algunos, a Homero, Hesíodo, los sofistas, Platón, Aristóteles, entre otros. Por lo tanto, la llamada “vuelta a los griegos” de Foucault debe entenderse en un doble sentido: en tanto *girar la atención hacia ese lugar* y en tanto *volver al lugar en el que ya se estuvo*.

sexual; éste sería tan solo un ámbito, entre otros, desde el que se manifiesta la cuestión de la relación del sujeto consigo mismo⁸⁰. Al dar cuenta de las diferentes *prácticas de sí* que configuraban la ética del mundo griego, Foucault nos enfrenta “a un problema aún más global y a un tipo de interpelación del presente mucho más radical” que la *genealogía del sujeto de deseo* que se anuncia en *El uso de los placeres*:

Se trata de comprender los elementos que han conducido desde una ética, como relación estética con uno mismo, a una moral cristiana del desciframiento, la renuncia y el código; y el posterior impacto de este desplazamiento sobre la sociedad moderna.⁸¹

Los griegos se presentan como un momento crucial en la empresa de una genealogía de la ética, ya que con ellos se observa cómo las *prácticas de sí* toman, por una parte, cierta independencia, “o por lo menos una autonomía parcial y relativa”⁸², respecto al poder entendido como gobierno de los otros; y, por otra parte, cierta independencia del saber en tanto “código” de virtud. Y aunque esta relación consigo mismo se deriva de una relación con los otros y también del código moral, de igual manera esta dimensión del sí mismo se desarrolla autónomamente⁸³. Si bien en la cultura griega solo los hombres libres podían ejercer un dominio sobre los otros, de todos modos esa libertad tenía que traducirse en una práctica donde el sujeto libre se reconociera como tal en su propio acto de dominar; si se ejerce un dominio real sobre los otros, eso solo será posible si en efecto se ha ejercido un dominio sobre el sí mismo que denote la condición de sujeto libre en el acto de dominar. Igualmente sucede respecto al *nomos*: aun cuando exista una serie de leyes, convenciones, reglas, costumbres, etc., el sujeto, para ejercer su libertad, no puede ser una mera pasividad frente a esos códigos, sino que debe tener una postura activa que, lejos de apenas aceptarlos o negarlos, les dé una determinada forma al momento de reflexionarlos. Es justo por esta forma en que los individuos de la

⁸⁰ Aunque Thomas Bénatouïl dice que en los “tres últimos años de clases en el Collège de France, Foucault no se interesa por la moral sexual de la Antigüedad sino por la dimensión ética y política de la filosofía griega y romana, que considera como elemento problematizador de las relaciones entre sujeto, poder y verdad” (Thomas Bénatouïl. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. *Op. cit.*, p. 13); lo cierto es que esto es, por lo menos, matizable, ya que la cuestión del cuidado respecto a los placeres no es ignorado de ninguna manera en *La hermenéutica del sujeto*.

⁸¹ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.*, p. 236.

⁸² Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 86.

⁸³ Gilles Deleuze. *Foucault*. *Op. cit.*, p. 133.

Antigüedad se vinculaban activa y reflexivamente respecto al afuera creando una relación consigo mismos, que Deleuze llega a decir que “los griegos han inventado al sujeto”⁸⁴.

Este sujeto, que no es otro que el *sujeto ético*, es precisamente el resultado de la relación que ha establecido el individuo consigo mismo a lo largo de la historia, y la génesis de dicha relación se da dentro del núcleo de las dinámicas de poder y saber. En la época clásica la relación con uno mismo apuntaba, sobre todo, a conseguir un gobierno de sí; la individualidad se presentaba como un campo de batalla en el que uno entraría en una relación agonística consigo mismo, en un combate por el poder. La finalidad de este tipo de relación sería que el sujeto lograra triunfar sobre sí, es decir, que se convirtiera en “un *sujeto ético* en tanto ejerce el poder sobre sí mismo”⁸⁵. Este dominio que ejerce el sujeto sobre sí nos permitiría alcanzar la *templanza*, la cual representa una exigencia fundamental en la Antigüedad en el momento de ejercer la responsabilidad del gobierno sobre los otros⁸⁶. Aquí podemos ver con claridad cómo la relación de sí consigo mismo en este período no solo se limita a un proceso en donde la reflexión sobre lo exterior, sobre la ley, sobre el poder político, conforma una subjetividad en la que ejercemos un poder sobre nosotros mismos, sino que dicha relación se hace necesaria si el individuo pretende ejercer un poder sobre el exterior: “la impericia en el gobierno de uno mismo equivale a una incapacidad en el gobierno de los demás”⁸⁷. Así pues, podemos ver cómo en los griegos clásicos la conformación de la subjetividad se da, sobre todo, en una determinada relación con el poder, lo que explica el acento en el concepto de *egkrateia*, la búsqueda de gobernarse a sí mismo para así poder gobernar a los otros; es lo que Deleuze denominará “un pliegue del poder sobre sí mismo”⁸⁸. Es en este escenario donde Foucault hace referencia a la posibilidad de la construcción de una *estética de la existencia*: el trabajo de gobernarse, de dirigirse, de orientarse, entendido como un arte de vivir que no se rige por imposiciones políticas ni por un código de virtud, sino por la búsqueda personal y libre de la verdad, pesquisa que se encuentra ineludiblemente acompañada de una práctica estilística de sí mismo con fines a embellecer la propia vida.

⁸⁴ *Ib.*

⁸⁵ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.*, p. 240.

⁸⁶ *Ib.*, pp. 240-241.

⁸⁷ *Ib.*, p. 241.

⁸⁸ Gilles Deleuze. *Foucault*. *Op. cit.*, p. 132.

Por ello, la idea de una *estética de la existencia* es una idea “eminentemente moral”⁸⁹, e incluso se puede decir que con ella “nació la ética clásica griega”⁹⁰.

Con el estudio de la cultura helenística y romana entre los siglos IV a.C. y IV d.C. que desarrolla Foucault en los últimos tres cursos en el Collège de France, el filósofo parisino da cuenta de una serie de movimientos filosóficos (cínicos, cirenaicos, estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc.) en donde se despliega un abanico bastante amplio de formas en las que el sujeto se relaciona consigo mismo. Si bien Gros dice que este fenómeno fue posible por la concentración del poder de dominación en manos de solo un sujeto -lo que permitió a las técnicas de sí quedar en apariencia aisladas y, por lo tanto, destacarse en su urgencia⁹¹-, el mismo Foucault pone en cuestión la influencia del factor

⁸⁹ Hadot no cree que la *estética de la existencia* de la que habla Foucault pueda ser un modelo ético para el hombre moderno, y agrega: “Temo que esto no sea, en definitiva, más que una nueva forma de dandismo” (Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay, 2009., p. 254). Extraña que un helenista como Hadot no encuentre en la expresión “estética de la existencia” nada más que una forma de dandismo (suponiendo que se dice poco al hacer referencia a esa otra ascética que es la del dandi). Es bien sabida la importancia moral que tiene la belleza y el darle una forma bella a la vida en la cultura grecorromana, y no tan solo para Sócrates y la filosofía, sino ya antes para Homero e incluso Píndaro (Michel Foucault. *El Coraje de la verdad*. Op. cit., p. 174). Ya Foucault advertiría en 1981 que la cuestión de la “estética de la existencia” o “estética de sí” podría ser malinterpretada de la manera en la que lo hace Hadot: “Todas esas exhortaciones a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable (...)” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 28). Sin embargo, lo que Foucault entiende por *estética de la existencia* no está desligado de ninguna manera con lo político, lo social, ni con los diferentes tipos de vínculos que tenemos con los otros individuos; tampoco se presenta necesariamente como una especie de desobediencia o rebeldía ante la moral o la ley vigente. Así como el darle estilo a la vida es solo posible en la relación con los otros y dentro de un cierto código moral, así mismo la estética juega siempre un papel imprescindible en la política y lo nómico. Dice Foucault al respecto: “Es el signo de una vida que es a la vez estética y política, dos aspectos que están directamente ligados. Puesto que, si quiero que la gente me acepte como rey, debo poseer algo así como una gloria que me sobreviva, y esa gloria no puede desvincularse de su valor estético. En consecuencia, el poder político, la gloria, la inmortalidad y la belleza son cosas que en un momento dado están ligados unas a otras” (Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. Op. cit., p. 356).

Es posible que la *estética de la existencia*, eso de “hacer de la propia vida un objeto de conocimiento o de *techne*, un objeto de arte” (*Ib.*, p. 361), le haya parecido a Hadot un gesto filosófico de Foucault peligrosamente individualista y frívolo. Para Hadot solo es posible ocuparse de sí mismo si antes se ocupa uno por los otros, y no sería posible una preocupación por los otros “si no hay olvido de sí” (Pierre Hadot. *La filosofía como forma de vida*. Op. cit., p. 166). Para Foucault, esto sería inconcebible, por lo menos en lo que respecta al sujeto libre griego: “No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primordial, en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera” (Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. Op. cit., p. 1033).

⁹⁰ Jorge Álvarez Yágüez. “Introducción. Una ética del pensamiento”, en: Michel Foucault. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 66.

⁹¹ Cfr., Frédéric Gros. “Situación del Curso”, en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 485.

sociopolítico al momento de reflexionar en torno al presunto “individualismo” del que tradicionalmente suele hablarse cuando se hace referencia al período alejandrino e imperial. Pero su cuestionamiento de esta influencia se devela cuando dirige su atención a una opinión contraria a la de Gros⁹²: no sería el reforzamiento de una autoridad pública lo que podría dar cuenta de la gran preocupación por las técnicas de sí en ese momento histórico, sino más bien el debilitamiento del marco político y social lo que ocasionaría que los individuos estuvieran “menos insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos”, haciendo a su vez que “buscaran en la filosofía reglas de conducta más personales”⁹³. Aunque Foucault sugiere que esto no es falso del todo, muestra que la actividad cívica y política seguía teniendo relevancia en este período, además de destacar que una de las escuelas más influyentes e importantes de la época, la estoica, era también la que más insistía en la necesidad de cumplir los deberes para con los conciudadanos y la familia, además de ser los que más criticaban la práctica anacorética.

Ahora bien, las razones de contexto histórico por las que se le dio tanta importancia a la cuestión de la relación consigo mismo dentro de la filosofía de esta época no quedan precisadas por Foucault. Éste se contenta con advertir que, en efecto, el asunto de las prácticas de sí toma una importancia radical en el período helenístico-romano en el cual, además de generarse un desplazamiento respecto a esa forma de relación consigo mismo caracterizada por el *dominio de sí* propia de la Antigüedad clásica, se desarrolló una amplísima gama de procedimientos y recetas que se meditan, perfeccionan y enseñan; en donde se formó, también, toda una práctica social de relaciones interindividuales; y en

⁹² Es curioso este comentario de carácter contextual-histórico por parte de Gros en su “Situación del Curso” de *La hermenéutica del sujeto*, donde hace referencia a la importancia que se le dio a las *técnicas de sí* en la época helenística y romana, ya que en el pie de página 46 del curso en cuestión, él mismo se muestra crítico junto con Foucault a esta hipótesis de la influencia del contexto socio-político para explicar este fenómeno cultural: “Esta tesis del filósofo helenístico y romano que ya no sabe, en las nuevas condiciones sociopolíticas, cómo desplegar libremente su acción moral y política (como si la ciudad griega hubiese sido desde siempre su elemento natural), y que encuentra en el yo un remedio para salir del paso en el cual pudo replegarse, se convirtió en un *topos*, si no en una evidencia indiscutida de la historia de la filosofía. Louis Robert hizo obsoleta esta visión del griego perdido en un mundo demasiado grande y privado de su ciudad (debo todas estas indicaciones a P. Veyne). En consecuencia, esta tesis de la borradura de la ciudad en la época helenística es vigorosamente impugnada por Foucault, tras los pasos de otros. Su interés radica, en principio, en recusar la tesis de un estallido del marco político de la ciudad en las monarquías helenísticas, y a continuación, en mostrar que la inquietud de sí se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista (...)” (Frédéric Gros., en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France* (1982). *Op. cit.*, p. 28).

⁹³ Michel Foucault. *El cuidado de sí. Historia de la sexualidad 3*. *Op. cit.*, p. 44.

donde se dio lugar, finalmente, a un cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un determinado saber. A pesar de que en este período las *prácticas de sí* aún se vinculan de alguna manera con la cuestión del dominio de sí mismo, las posibilidades de esta experiencia se tornan innumerables: pueden darse, por ejemplo, como estilización artística de la existencia; en forma médica, como autoterapéutica; de modo bélico o gimnástico, en tanto entrenamiento del cuerpo y el espíritu; en el modo de conducción de sí, como quien pilotea un navío; o incluso en la forma de conocimiento de sí como parte del cosmos y la comunidad humana. Si bien es cierto que la relación consigo mismo se plantea, en cierta medida, como una lucha consigo mismo contra los propios vicios y las propias pasiones, ésta no tiene como meta conseguir un vínculo consigo mismo que tenga la forma de la dominación. Si en la perspectiva clásica se entiende que ser amo de uno mismo significa ser capaz de gobernar a los otros, en la época helenística e imperial se articula una ética donde uno debe ser amo de sí mismo tan solo porque se es un ser racional⁹⁴. Así pues, ya no se trata meramente de un pliegue del poder, ya que la *askesis* al hacerse mucho más rigurosa e incorporarse de forma categórica a la verdad como elemento fundamental en la constitución del sujeto moral⁹⁵, da lugar a lo que podríamos llamar una radicalización en el plegamiento del saber sobre sí mismo⁹⁶. Foucault ejemplifica con el estoicismo:

Todas las metas de la moral estoica tradicional no sólo son compatibles con el conocimiento sino que resultan inalcanzables, no pueden conseguirse ni consumarse si no es al precio del

⁹⁴ Cfr., Michel Foucault. *Sobre la Genealogía de la Ética*. Op. cit., p. 205. Al respecto, en Paul Veyne encontramos una opinión que coincide con la de Foucault: “El ideal grecorromano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vida pública (nadie es digno de gobernar si no es capaz de gobernarse); bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la fortuna y del poder imperial” (Paul Veyne. “El imperio Romano”, en: Philippe Ariès y Georges Duby. *Historia de la vida privada –Vol.1: Del Imperio Romano al año Mil*. Madrid: Taurus, 1989).

⁹⁵ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 249.

⁹⁶ Deleuze menciona en un momento la cuestión del “pliegue del saber” sin desarrollarla, seguramente por su mayor atención al proyecto de *La historia de la sexualidad* que a los cursos que imparte Foucault en el Collège de France. Por otra parte, no deja de ser cierto que este “pliegue del saber” no se inaugura con la cultura helenística, puesto que con los pitagóricos y Platón (por dar un par de ejemplos) ya se observa la cuestión de la propia transformación de sí para tener acceso a la verdad, y también se hace presente el asunto de la transformación de sí que implica el dar cuenta de esa verdad, explicitado por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*. Si se hace énfasis en las posturas filosóficas helenísticas, es por la insistencia de éstas en no separar el trabajo intelectual lógico, físico y metafísico del trabajo ético, tanto en el ejercicio de la reflexión misma como en el resultado y contenido de éste. Por ello, el filósofo francés denomina a esta época “la edad de oro de la cultura de sí, el cultivo de sí mismo, la inquietud de sí mismo” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., pp. 42-43).

conocimiento, conocimiento de la naturaleza que es a la vez conocimiento de la totalidad del mundo. Sólo es posible acceder a sí mismo habiendo recorrido el gran ciclo del mundo.⁹⁷

La subjetivación que supone *la ética de sí* helenística se presenta como una revisión de las relaciones entre teoría y práctica que permite que las verdades afecten de forma crucial al sujeto que las piensa⁹⁸. La posibilidad de actuar de otra manera, de transformarse, se sostiene para los helenísticos sobre la incorporación práctica de un discurso filosófico, sea éste de carácter explícitamente ético o, incluso, cosmológico; “*Aletheia* se convierte en *ethos*”⁹⁹. Tales discursos funcionarían como un equipamiento (*paraskeuē*), una protección, una herramienta para enfrentar los avatares de la existencia¹⁰⁰. Esta forma de apropiarse de los discursos no consiste, por tanto, en aprender la verdad, “sino asimilar, en el sentido casi fisiológico del término, discursos verdaderos que coadyuven a afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas”¹⁰¹. De esta manera, los ejercicios éticos (*áskesis*) helenísticos que procuran la “transformación del sujeto por la verdad”¹⁰² brindan un marco para repensar la cuestión de la resistencia al poder a través de una relación de sí que se produce en el núcleo de la esfera del saber. No es difícil imaginar lo relevante que era para el proyecto foucaultiano dar con este tipo de postura ética frente al saber tan propio de la cultura helenística; bastaría recordar, por ejemplo, que Foucault siempre procuraba que sus investigaciones funcionaran como instrumentos de “diagnóstico y acción para el presente”¹⁰³. Consideraba, además, que sus libros eran cajas de herramientas, instrumentos que servirían para intervenir y protegerse de los sistemas de poder¹⁰⁴, por lo tanto, para él no se trata de hacer un trabajo mimético de las diferentes prácticas de sí de algún período en especial, pero sí de permitirse la pregunta de inspiración helenística en torno al valor de encarnar éticamente el saber, de hacer un ejercicio ascético para el pensar y de hacer del pensamiento una ascesis:

⁹⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 255.

⁹⁸ Cfr., Thomas Bénatouil. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. Op. cit., pp. 36-37.

⁹⁹ Michel Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990., p. 74.

¹⁰⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 312.

¹⁰¹ Frédéric Gros. “Situación del Curso”, en: *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 486.

¹⁰² Thomas Bénatouil. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. Op. cit., p. 39.

¹⁰³ *Ib.*, p. 37.

¹⁰⁴ Michel Foucault. “Poderes y Estrategias”, en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 1985., p. 85.

¿Qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? (...) El “ensayo” –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento.¹⁰⁵

Es en este sentido que Deleuze señala que la filosofía foucaultiana hizo cada vez más énfasis en “una pragmática generalizada” de talante estoico¹⁰⁶. De cualquier manera, cabría preguntarse si en efecto el ejercicio filosófico de Foucault tiene un carácter específicamente estoico, o, más bien, una sintonía general con la producción filosófica de la cultura helenística; esto si consideramos nada más la cuestión ético-pragmática de su quehacer. No nos parece, por ejemplo, que la “caja de herramientas” foucaultiana esté más vinculada con la *paraskeuê* estoica que con la dietética epicúrea, o que el interés intelectual por la cuestión de los placeres tenga una cercanía mayor a Epicteto que a Aristipo, o que el trabajo de resistencia política de Foucault a través del saber tenga un matiz más senequiano que diogénico. Lo que se mantiene en cada una de estas posturas helenístico-romanas, y que ha sido de tanto interés para Foucault, es la cuestión del *uso de la verdad*, “la actitud inmediata y pragmática, su rechazo de la búsqueda del saber por el saber y su preferencia por una concepción útil del conocimiento”¹⁰⁷. Es por esta razón que la cultura helenística se le presenta a Foucault como un momento privilegiado para presenciar la formación y la formulación de la cuestión de la verdad y el sujeto, y esto a pesar del gran prestigio de los modelos platónico y cristiano que recubrieron históricamente el modelo helenístico¹⁰⁸. Pero para separar éste de los otros dos primero es necesario dar cuenta de la diferencia entre *saber espiritual* y *saber de conocimiento* - del que hablaremos en el siguiente subcapítulo-, y luego comprender el papel del autoconocimiento dentro del problema más general de la *inquietud de sí* –que será la cuestión principal del último subcapítulo de este primer apartado-. Si el modelo platónico gira en torno a la cuestión del conocimiento reminiscente de sí mismo, y el cristiano en torno a la exégesis y renuncia del yo, el helenístico, por su parte, gravita alrededor de la *inquietud de sí*, manteniéndose en autonomía respecto al autoconocimiento, la

¹⁰⁵ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., pp. 7-8.

¹⁰⁶ Cfr., Gilles Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 1995., p. 123.

¹⁰⁷ Thomas Bénatouil. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. Op. cit., p. 39.

¹⁰⁸ Cfr., Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., pp. 242-243.

hermenéutica de sí y la renuncia de sí, presentándose como “la autofinalización de la relación consigo”¹⁰⁹; relación que, como ya hemos apuntado, es el punto cardinal de la genealogía de la ética foucaultiana.

El cinismo, desde Antístenes hasta Bión Borístenes, siempre va a presentarse en el contexto de este análisis que ofrece Foucault de la cultura helenística, y estará mucho más presente que el escepticismo pirrónico, el cirenaísmo, los megáricos e incluso que el epicureísmo. Por muy esporádicos que puedan ser (y que no lo son tanto) los centelleos cínicos en el *corpus* foucaultiano antes de la aparición de *El coraje de la verdad*, no deja de ser curioso que hayan pasado desapercibidos a la crítica académica, sobre todo (como ya veremos en capítulos posteriores) si tomamos en consideración lo escandaloso y pintoresco de su emersión en los textos de Foucault: matrimonios caninos en *Subjetividad y verdad*¹¹⁰, anticínicos y consejeros cínicos en *La hermenéutica del sujeto*¹¹¹, filósofos perrunos ladrándole al poder en *El gobierno de sí y de los otros*¹¹², masturbaciones diogénicas tanto en *El uso de los placeres*¹¹³ como en *El cuidado de sí*¹¹⁴, etc. Todo esto en el marco histórico-contextual de la época alejandrina al que se abocó Foucault en sus últimos años de producción literaria, y en el marco filosófico de las prácticas de sí, de la ascética, del ejercicio ético, en fin, de lo que nuestro autor denominará: “La filosofía como espiritualidad”¹¹⁵.

1.3. Dos direcciones filosóficas

Quizás con inspiración hadotiana¹¹⁶, Foucault en su curso del Collège de France de 1982 nos habla del ejercicio filosófico helenístico en tanto *espiritualidad*. No quiere

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 246.

¹¹⁰ Cfr., Michel Foucault. *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., pp. 115-120.

¹¹¹ Cfr., Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., pp. 149-153, 219-234.

¹¹² Cfr., Michel Foucault. *El Gobierno de Sí y de los Otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 249-254.

¹¹³ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., pp. 58-59.

¹¹⁴ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Op. cit., p. 162.

¹¹⁵ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 30.

¹¹⁶ Pierre Hadot hace referencia al trabajo ascético de los filósofos antiguos denominándolo: “ejercicios espirituales” (Cfr., Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Op. cit.). Hadot se opone al uso de la expresión “ejercicios éticos”, que llega a usar Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*, y es

decir esto que filosofía y espiritualidad se hayan dado en conjunto por primera y última vez durante el período alejandrino; en *La hermenéutica del sujeto* no se deja de mencionar cómo esta experiencia ya se daba en el pitagorismo y posteriormente en el Medioevo y en la propia Modernidad¹¹⁷. Ya destacábamos antes que la escogencia de la cultura filosófica helenística en el análisis foucaultiano responde a una radicalización en el hacer de la práctica intelectual, teórica y cosmológica, un ejercicio ético en sí mismo, tanto en su propia ejecución como en las consecuencias prácticas de su contenido. La *espiritualidad* para Foucault es, justamente, el conjunto de esos ejercicios, esas posturas, esas conversiones, esas ascéticas, que conforman para el sujeto el precio a pagar para que la verdad se haga presente. Si la filosofía es la forma de pensamiento que busca determinar los límites del acceso a la verdad, la *espiritualidad* sería “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”¹¹⁸.

especialmente reacio a la expresión propiamente foucaultiana “prácticas de sí”; dice: “(...) había buscado el modo de evitar esta expresión (ejercicios espirituales) y busqué todas las alternativas posibles. «Ejercicios morales» no valía porque no se trataba solo de ejercicios de orden moral; «ejercicios éticos» tampoco funcionaba; «ejercicios intelectuales» no cubría todo lo que representaba la noción de ejercicios espirituales. Se podría hablar en rigor de «prácticas». (...) No me gusta la expresión «prácticas de sí» que Foucault ha puesto de moda, y menos aún la expresión «escritura de sí». No es «sí» lo que se practica, como tampoco es «sí» lo que se escribe. Se practican ejercicios para transformar el yo (...)” (Pierre Hadot. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson. Op. cit.*, p. 145). La crítica de Hadot a Foucault es en este punto, cuanto menos, confusa. Más allá de toda la discusión filosófica en torno a la distinción entre “ipseidad” y “yoidad”, discusión en la que no participa ni Hadot ni Foucault, no parece conveniente —y menos si se le ha leído— interpretar el término “práctica de sí” como poner en práctica un «sí», practicar un «sí»; sino más bien como un hacer funcionar una serie de prácticas sobre sí mismo. Dado que en Foucault no hay una sustancialización del sujeto, es poco relevante para él el uso del «sí» o del «yo» para dar cuenta de este tipo de “prácticas espirituales”. En múltiples conferencias y seminarios intercambia, sin mayores inconvenientes, los términos “prácticas de sí”, “técnicas de sí”, “técnicas del yo” y “tecnologías del yo”, y esto no es solo un descuido producto de las formas un poco más laxas que suponen este tipo de exposiciones en vivo, también en sus dos últimas publicaciones en vida, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, Foucault realiza este reemplazo de términos a lo largo de ambos textos.

El otro asunto mencionado por Hadot en su crítica a la expresión foucaultiana, es la cuestión de que el “ejercicio espiritual” se hace para “transformar un yo”. Sobre esto se puede decir dos cosas: por un lado, no se ve de qué forma el término “práctica de sí” cancela la cuestión de la “transformación de sí” o la “transformación del yo”, y, por otro lado, Foucault amplía la cuestión de la *espiritualidad* y las “prácticas de sí” no limitándolo a la “transformación”, dice: “las «técnicas de sí» son los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para *fijar* su identidad, *mantenerla* o *transformarla* en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo” (Michel Foucault. “Subjetividad y verdad. Anuario del Collège de France”, en: *Obras esenciales. Op. cit.*, p. 907). Como se ve aquí, para Foucault la “práctica de sí” no siempre buscará una *transformación*, sino que puede tener como objetivo la *fijación* de una identidad, la conservación de una forma de ser o actuar para evitar, como es por ejemplo el caso de los estoicos, la perturbación del ánimo.

¹¹⁷ Cfr., Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, pp. (pitagorismo) 385-387, (Medioevo) 428-429, (Modernidad) 39.

¹¹⁸ *Ib.*

Para Foucault, la espiritualidad vendría a tener tres características¹¹⁹. En primer lugar, ésta parte del hecho de que el sujeto no tiene en principio, por sí mismo, de antemano, la capacidad de tener acceso a la verdad. No existe una estructura natural y espontánea que haga que el sujeto pueda acceder a la verdad. Sería necesario que el sujeto se transforme en algo distinto a él mismo para poder tener acceso a ella; “la verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad”¹²⁰. Esta sería la fórmula básica y fundamental de la espiritualidad, pero esta modificación, este desplazamiento, esta conversión que hace el sujeto sobre sí mismo, se puede hacer de distintas maneras, y aquí tocaríamos el segundo aspecto de la espiritualidad. De manera muy esquemática y superficial, podríamos dividir estos modos de transformación en dos. Por una parte, se trataría de una conversión que se realiza por medio de un movimiento de ascensión del sujeto, movimiento que lo saca de su condición actual y, por lo tanto, lo dispone al sobrevenir de la verdad; a este tipo de transformación Foucault lo denomina: “movimiento del *eros* (amor)”¹²¹. Y, por otra parte, tendríamos aquella transformación que se realiza por medio de un trabajo arduo sobre la mismidad, una constante y progresiva elaboración de sí de la que el sujeto mismo es responsable. A este tipo de trabajo espiritual lo designaríamos con el nombre de ascesis (*askesis*)¹²². *Eros* y *askesis* son, pues, las dos grandes formas en que se concibió la espiritualidad occidental, y Foucault abarca ambos aspectos en diferentes territorios discursivos durante los cuatro últimos años de su labor intelectual. Los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad* responden al problema de la ética en tanto trabajo sobre sí mismo dentro de la cuestión de la erótica, el deseo y los placeres; y los últimos cursos en el Collège desde 1982, abordan el problema de cómo se relaciona el sujeto ético

¹¹⁹ Foucault explícitamente habla de tres condiciones. No obstante, Bénatouïl habla de cuatro sin explicitar de cuáles se tratan (Cfr., Thomas Bénatouïl. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”. *Op. cit.*, p. 37). Solo cuando se refiere a las características de la espiritualidad senequiana y aureliana, el filósofo francés menciona cuatro: “Primero, se trata de cierto desplazamiento del sujeto (...) el sujeto no puede saber cómo corresponde si se queda donde está. Segundo, a partir de ese desplazamiento del sujeto, se da la posibilidad de captar las cosas a la vez en su realidad y valor. Tercero, el interés del sujeto, en ese saber espiritual, es ser capaz de verse, de captarse en su realidad. Se trata de una especie de «autoscopia». Cuarto y último, el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no solo descubre su libertad sino que encuentra en ésta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de la que él es capaz” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 292).

¹²⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 31.

¹²¹ *Ib.*

¹²² *Ib.*

consigo mismo a través de ese trabajo arduo que es la ascesis¹²³. Claro está que esta división no hay que entenderla como si se tratara de prácticas opuestas o totalmente

¹²³ No deja de ser llamativo que, a pesar de los cursos presentados por Foucault en el Collège desde 1981 -donde la cuestión del placer y la erótica tiene un lugar secundario-, se haya interpretado el análisis foucaultiano de la filosofía grecorromana como la aseveración de que la ética de este período “es una ética del placer tomado en sí mismo” (Pierre Hadot. *La filosofía como forma de vida*. Op. cit., p. 203). Además de la inconformidad que tiene Hadot con la expresión “prácticas de sí” -de la que ya hablamos en otra nota al pie-, éste expone una serie de críticas a la lectura que hace Foucault de la cultura helenística e imperial. Cuando se le pregunta sobre sus divergencias con la filosofía foucaultiana, el filólogo comienza por decir que a Foucault le importaba poco la exactitud de las traducciones y que solía usar unas poco seguras (*ib.*). Luego expone tres críticas, de las cuales revisaremos ahora solo las dos primeras, ya que la tercera -en torno a la “estética de la existencia” y su vinculación con el dandismo- ya fue comentada más arriba.

En primer lugar, dirá que Foucault no atiende lo suficiente a “la toma de consciencia de la pertenencia al Todo cósmico, y la toma de consciencia de la pertenencia a la comunidad humana” (*ib.*, p. 204). También Laurent Jaffro coincide con esta crítica, que, en sus palabras, se resumiría en una desatención del vocablo *proairesis* por parte de Foucault (Laurent Jaffro. “Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de L’Héménéuthique du sujet”, en: *Foucault y la filosofía antigua*. Op. cit., pp. 53-57). No obstante, Foucault realmente no deja de dar importancia a la cuestión de “la pertenencia al mundo” y su relación con el tema más general del “conocimiento del mundo”; en *La hermenéutica del sujeto* dedica todo un apartado a este asunto (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., pp. 260-273). Lo que no aceptará Foucault de ninguna manera es que haya una renuncia de sí mismo en la ética grecorromana (tal como sugiere Hadot), o que haya una ruptura en la subjetividad (como afirma Jaffro). Dirá Foucault a propósito de Séneca: “Ruptura para sí mismo, ruptura en torno de sí mismo, ruptura en provecho de sí mismo, pero nunca ruptura en el sí mismo” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 205). Respecto a la “comunidad humana”, en el *Coraje de la Verdad* hay unas meditaciones muy interesantes respecto a la cuestión, no solo de la consciencia de “pertenencia a la humanidad” que pueda tener el filósofo, sino de la misión particular que tiene éste dentro de la gran “comunidad humana” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-184)*. *El Coraje de la Verdad*. Op. cit., p. 310-317).

En segundo lugar, Hadot dice, tal como se señaló al principio de esta nota, que la ética grecorromana para Foucault sería una ética del placer, y ejemplifica en contra de esta idea haciendo uso de la distinción estoica entre placer y alegría, siendo esta última la que habría que procurar (Pierre Hadot. *La filosofía como forma de vida*. Op. cit., p. 254). Aunque Foucault da un lugar importante a la cuestión de los placeres en la ética helenística-imperial, no se puede deducir de ello que para él toda la cuestión ética de dicha época giraba en torno al placer. Bastaría revisar los diferentes aspectos de la ética estoica, epicúrea y cínica que analiza en sus tres últimos cursos en el Collège para darse cuenta de que tiene una perspectiva de dicha ética que no se limita en lo más mínimo a la cuestión del placer, ni al deseo, ni al *eros*. Castro Orellana dice al respecto: “(...) no se trata exclusivamente de una interrogación específica sobre la sexualidad. Ésta constituye solo un ámbito entre muchos donde cristaliza la relación del sujeto con la verdad. A partir de ahí, y siguiendo sus antecedentes, se puede revelar un conjunto de *técnicas de existencia* y *prácticas de sí* que trascienden el espacio de la relación del individuo con sus placeres” (Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 236).

Ya Agamben, en *El uso de los cuerpos*, deja en evidencia la falta de rigor que hay en la crítica que Hadot dirige a Foucault: “Cuando Hadot escribe que «en vez de hablar de ‘cultura de sí mismo’ sería preferible hablar de transformación, de transfiguración de sí, de ‘superación de sí mismo’», y que, para describir ese estado, «no puede eludirse el término sabiduría, que, tengo la impresión, en Foucault aparece rara vez, por no decir nunca»; y cuando nota, en fin, que «Foucault (...) no parece reparar en que esta terapéutica está, ante todo, destinada a brindar la paz del alma», comete, en todos los casos, inexactitudes factuales” (Giorgio Agamben. *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Valencia: Pre-Textos, 2017., p. 125). Después de mostrar unos cuantos pasajes de Foucault que contradicen las aseveraciones de Hadot, Agamben se atreve a sugerir una teoría sobre la inconformidad de éste en lo referente a aquél: “Hadot parece no lograr distanciarse de una concepción del sujeto trascendente respecto de su vida y sus acciones, y, por ello,

separadas la una de la otra, pues la erótica y la ascética confluirán, se entrecruzarán e incluso se confundirán a lo largo de la historia de la espiritualidad y las técnicas de sí. La tercera y última característica de la espiritualidad postula que la sobrevenida de la verdad, o su acceso a la misma, produce a su vez un cambio sobre el sujeto que ya antes ha buscado cambiarse para dar con ella. Además de las consecuencias propias del rumbo espiritual tomado para alcanzar la verdad, se da en el sujeto al que ésta ya le ha sobrevenido una metamorfosis radical de una naturaleza distinta a las transformaciones previas que son necesarias para este advenimiento. Foucault denomina a este tercer rasgo: “efecto de contragolpe de la verdad sobre el sujeto”¹²⁴. Para la espiritualidad, la verdad es aquello que permite al sujeto conseguir un estado particular al que no podría tener acceso de ninguna manera sin ella, llámesele a ese estado “iluminación”, “bienaventuranza”, “ataraxia”, etc.

En la Antigüedad, filosofía y espiritualidad nunca se separaron¹²⁵; la cuestión del *cómo tener acceso a la verdad* y el asunto referente a las transformaciones necesarias que el sujeto debe ejecutar sobre sí mismo para poder tener ese acceso estaban plenamente implicados entre sí desde los pitagóricos, pasando por Sócrates, Platón, los socráticos menores y el neoplatonismo. No obstante, Foucault hace referencia a una “gran excepción fundamental” en la Antigüedad, a aquél para el cual la cuestión de la espiritualidad tuvo menos importancia, “al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles”¹²⁶. Y aquí la expresión “sentido moderno” es crucial, ya que con esto se hace referencia, en efecto, al momento en que, en confrontación con el saber espiritual, se consintió que las condiciones según las cuales el sujeto puede acceder a la verdad son dadas por el conocimiento mismo y nada más¹²⁷. Dice Foucault:

concede el paradigma foucaultiano de la vida como obra de arte según la representación corriente de un sujeto autor que plasma su obra como un objeto que le es externo” (*Ib.*, p. 125), no obstante, según Agamben, en Foucault “no cabe distinguir entre sujeto constituyente y un sujeto constituido; solo hay un sujeto, que nunca está dado de antemano, y la obra por construir es el mismo sujeto que la construye” (*Ib.*, p. 127).

¹²⁴ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 31.

¹²⁵ Aun así, la cuestión del vínculo entre *espiritualidad* y verdad no pertenece tan solo al ámbito filosófico, sino que aquélla precede a éste. En palabras de Foucault: “Que la verdad no pueda alcanzarse sin cierta práctica o cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que transforman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como está dado, que lo califican al transfigurarlo, es un tema prefilosófico que había dado lugar a muchos procedimientos más o menos ritualizados” (*Ib.*, p. 56).

¹²⁶ *Ib.*, p. 33.

¹²⁷ Para la espiritualidad, un acto de conocimiento, un ejercicio meramente epistémico, no podría por sí mismo permitir un acceso a la verdad, a no ser que tal acto sea acompañado, constituido y cumplido por cierta transformación del sujeto. Sin embargo, Foucault coloca como excepción al movimiento gnóstico,

Por prestigioso que haya sido el saber espiritual a fines de la Antigüedad, poco a poco fue limitado, recubierto y finalmente borrado por otro modo de saber que podríamos denominar saber de conocimiento, y ya no de espiritualidad.¹²⁸

En esto consiste la edad moderna de la verdad para Foucault: el período en que, sin que se le exija ninguna otra cosa al sujeto, éste es capaz de reconocer en sí mismo la verdad a través de sus meros actos de conocimiento. Foucault denomina “momento cartesiano” a la admisión y normalización de este “saber de conocimiento”¹²⁹, pero aclarando que con ello no quiere decir que Descartes fuera el inventor de esta forma de considerar la relación del sujeto con la verdad, lo que ya se evidencia en su previa alusión a Aristóteles¹³⁰. Aunque en este *momento cartesiano* se escinda la cuestión espiritual de la filosófica, eso no significa que la obtención de la verdad no tenga en este caso sus propias condiciones. Por un lado, tenemos las condiciones internas al propio acto del conocimiento, condiciones formales de método que se definen desde el interior del acto epistemológico mismo; y, por otro lado, tenemos las que son extrínsecas al conocimiento, condiciones culturales, por ejemplo, en donde el acceso a la verdad viene a demandar un tipo de estudio muy específico y una formación profesional determinada que se brinda dentro de ciertas instituciones de carácter científico. También están las condiciones

justo donde el acto de conocimiento toma todas las características de la espiritualidad. Éste promete, mediante la revelación de un conocimiento esotérico, la transformación del sujeto en forma de una liberación del alma.

¹²⁸ *Ib.*, p. 292.

¹²⁹ *Ib.* Hadot reacciona ante esta postura de Foucault objetando que las *Meditaciones* de Descartes suponen un ejercicio espiritual del lector. Hadot considera que tanto Descartes como Spinoza continúan situándose dentro de la problemática de la tradición antigua que no separa filosofía y espiritualidad (*Cfr.*, Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. *Op. cit.*, p. 255). Respecto a la objeción de Hadot valdría la pena aclarar dos puntos: en primer lugar, a diferencia de lo que éste enuncia, Foucault no cree que con Descartes se inicie esta concepción no espiritual de la filosofía, ni con Descartes ni con el pensamiento medieval (como lo cree el mismo Hadot), aunque éste cumpla un papel importantísimo en la separación entre espiritualidad y verdad -por ello, la alusión a Aristóteles es tan sugerente-; en segundo lugar, para Foucault los cambios de paradigma se dan de forma paulatina, no se trata de quiebres totales y absolutos: “cuando digo «momento» no se trata en absoluto de situarlo en una fecha y localizarlo o individualizarlo en torno a una persona y una sola” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France* (1982). *Op. cit.*, p. 37). Como bien aclara Foucault, el hecho de que el acceso a la verdad en este “momento cartesiano” no suponga un ejercicio espiritual no quiere decir que no tenga sus propias exigencias. (*Cfr.*, Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France* (1982). *Op. cit.*, p. 33).

¹³⁰ Foucault aclara que, mucho antes de la entrada de Descartes en la escena filosófica, ya en la teología medieval se hacía la escisión entre verdad y espiritualidad: “la teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto –en cuanto sujeto racional y solamente en cuanto sujeto racional- tener acceso a la verdad de Dios, sin condiciones de espiritualidad” (*Ib.*, p. 186).

morales: el sujeto ha de esforzarse, no se puede engañar, pues los intereses personales deben confluír de forma aceptable con las normas de la investigación desinteresada, etcétera¹³¹. Pero ninguna de estas condiciones, sean intrínsecas o extrínsecas al conocimiento, corresponde a la concepción espiritual de la filosofía, ya que no conciernen a la estructura del sujeto como tal. Se podría decir, junto con Foucault, que incluso la noción misma de *verdad* se modifica cuando se pasa de la concepción espiritual a la otra que hemos llamado “moderna”.

Tenemos, entonces, el saber espiritual en el cual el acceso a la verdad es un acceso metamórfico al ser mismo del sujeto, por una parte; y, por la otra, el conocimiento de tipo cartesiano, del cual no se podría decir que hay en él un “acceso a la verdad”, ya que se trata más bien de un conocimiento de dominio de objetos (fenómeno que se *enfrentan*, respecto a los cuales se guarda una distancia): “la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad”¹³². En la espiritualidad griega y romana las relaciones entre sujeto y verdad consistían en saber en qué medida el hecho de conocer, decir y ejercer la verdad podían permitir al sujeto actuar como debe y quiere ser, es decir, se trataba de la “constitución del sujeto como fin último para sí mismo a través del ejercicio de la verdad”; mientras que con los modernos la cuestión pasa por la “objetivación posible o imposible en un campo de conocimiento”¹³³. Aquí entra en juego toda la problemática foucaultiana de la que hemos venido hablando: la cuestión de la relación consigo mismo, el giro a los griegos, el espacio ético, la práctica de la libertad y la sugerencia deleuzeana del plegamiento helenístico de la verdad sobre el sí mismo como forma de autosubjetivación. Foucault se percata de un cambio, de una transformación lenta y prolongada en las relaciones entre sujeto y verdad, que va desde la espiritualidad del saber y las prácticas de la verdad por el sujeto, a otro dispositivo de subjetivación que sería el moderno, regido por la cuestión del conocimiento del sujeto en tanto que individuo racional y la obediencia a la ley.

En este punto se radicaliza la distinción entre ética helenística e ilustrada: ahí donde los modernos apuestan al sometimiento del sujeto al orden de la ley, “al sujeto

¹³¹ *Ib.*, p. 34.

¹³² *Ib.*, p. 187.

¹³³ *Ib.*, p. 299.

jurídico moral, estructurado por la obediencia a la Ley”¹³⁴; en la época alejandrina se trata de construir un espacio para la construcción de la subjetividad a través de la verdad, lo que implicaría un ejercicio ético de libertad en relación al saber, es decir, la “constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad”¹³⁵. De esta manera tendríamos, primero, la espiritualidad greco-romana que parte del principio de que el sujeto, tal como es, no está apto para conseguir la verdad, pero que al dar con ella es capaz de transformarse y salvarse; y, de segundo, la edad moderna de las relaciones entre verdad y subjetividad, en donde se postula que el sujeto es estructuralmente capaz de verdad, pero que ésta por sí misma no puede cambiar al individuo en su ser.

Las consecuencias éticas de este cambio saltan a la vista: si para Descartes no es necesaria una práctica espiritual -un trabajo del sujeto sobre su propia vida y su propio ser moral- para acceder a la verdad, entonces cualquier individuo, incluso el peor de todos éticamente hablando, podría dar cuenta de ella: “Yo puedo ser un inmoral y conocer la verdad”¹³⁶. Por su concepción espiritual del saber, en la filosofía griega cualquier referencia a la verdad es inmediatamente moral, por tanto, un sujeto inmoral no podría de ninguna manera acceder a la verdad. Como bien explica Foucault, esta diferencia se debe principalmente a que, para la cultura grecolatina, la legitimidad y validez de una opinión no radica en un criterio inherente a la estructura de los enunciados sino, más bien, en el exterior del enunciado mismo, a la correspondencia visible que se establece entre el decir y el hacer. Es en este punto donde Foucault se interesa por lo que llamará “las formas aletúrgicas”¹³⁷, es decir, los diferentes modos en los que se puede configurar una vida para no solo dar cuenta de la verdad, sino también para poder ser capaz de enunciarla. No hay lugar aquí para la cuestión lógica de la “falacia *ad-hominem*”, ya que “el acceso a la verdad requería para los griegos una transformación del sujeto, de modo tal que ésta le haría moralmente digno de ser considerado sujeto verídico”¹³⁸. Para Descartes, entonces,

¹³⁴ Frédéric Gros. “Situación del Curso”, en: Michel Foucault, *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 486.

¹³⁵ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 299.

¹³⁶ Michel Foucault. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, entrevista con Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983”. Op. cit., p. 346.

¹³⁷ Foucault presta especial atención a esta cuestión en las primeras clases del *Coraje de la Verdad* (Cfr., Michel Foucault. *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los Otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit.).

¹³⁸ Francesco Paolo Adorno. “La tarea del intelectual: el modelo socrático”. Op. cit., p. 49.

no se puede tener completa certeza de que lo que se cree sea en efecto verdadero antes de alcanzar una evidencia indudablemente clara y distinta; por lo contrario, para los griegos “el hecho de poseer la verdad está garantizado por la posesión de ciertas cualidades morales: el hecho de poseer tales cualidades morales constituye la prueba de que se tiene acceso a la verdad, y viceversa”¹³⁹.

Ahora bien, aunque la diferencia entre *saber espiritual* y *saber de conocimiento* - que Foucault asocia con aquello que denomina “momento cartesiano” o “concepción moderna de la verdad”- es fundamental para mostrar la importancia histórica de los vínculos entre sujeto y verdad, y también para explicar una modalidad filosófica donde la búsqueda de la verdad está directamente asociada a la ética y la autosubjetivación -y quizás sea ahí donde reside su actualidad para Foucault-; hay otra distinción importante relacionada a ésta que hemos venido examinando, que se da en el núcleo mismo del *saber espiritual*, en la que la filosofía helenística cobra un lugar importante frente a la platónica y la cristiana, y que se puede examinar desde lo que Foucault denomina “la paradoja del platonismo”¹⁴⁰.

Esta paradoja se resume en que, por un lado, el platonismo solo entendía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir del autoconocimiento que era, a su vez, el reconocimiento de lo divino que está en el sí mismo. Para el platonismo, el conocimiento, el acceso a la verdad, no podía realizarse sino en el interior de las condiciones de un movimiento del alma en relación consigo misma y con lo divino, y es en este sentido que decimos que el vínculo platónico con la verdad se da dentro del contexto de la *espiritualidad*: “relación con lo divino por estar relacionado consigo mismo, relación consigo mismo porque tenía relación con lo divino”¹⁴¹. De esta manera, podemos comprender por qué el platonismo funcionó como el pilar principal de diversos movimientos espirituales entre los cuales se destaca el gnosticismo. Pero, por otro lado, esta preocupación radical del platonismo por la máxima oracular del *gnôthi seautón*, del conocerse a sí mismo, se convirtió en el territorio sobre el cual se estructuró un movimiento de conocimiento puro y sin condiciones de espiritualidad, puesto que lo propio del platonismo sería, según Foucault, mostrar que todo el trabajo sobre uno mismo

¹³⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 12.

¹⁴⁰ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto*. Curso del Collège de France (1982). Op. cit., p. 84.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 85.

y todos los cuidados necesarios si se quiere tener acceso a la verdad no consisten en otra cosa que conocer la verdad, que es, a su vez, el conocimiento pleno y reminiscente de sí mismo. Así, el autoconocimiento en tanto conocimiento de la verdad vendría a absorber las exigencias de la espiritualidad. Señala Foucault:

De modo que el platonismo va a realizar a lo largo de toda la cultura antigua y la cultura europea, me parece, ese doble juego: replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias.¹⁴²

Lo que al parecer se quiere indicar con la así llamada “paradoja platónica” es que en el terreno filosófico hubo un momento –que tiene como ejemplo paradigmático a Platón- en el que la cuestión de la *espiritualidad* fue reducida a la problemática del autoconocimiento, dando paso a otro paradigma –del que ya hablamos y que denominamos “momento cartesiano”- en donde el conocimiento por sí solo es suficiente para acceder a la verdad independientemente de cualquier procedimiento espiritual en donde el ser del sujeto se ponga en juego a sí mismo. Esto significa que el acento histórico en la máxima delfica del *gnôthi seautón*¹⁴³ dentro del territorio filosófico, y del pensamiento occidental en general, dio espacio a una des-espiritualización¹⁴⁴ de la filosofía, al mismo tiempo que a un olvido de las diversas formas en las que el sujeto se relacionaba consigo mismo en el ámbito filosófico¹⁴⁵. Foucault no pretende resolver la

¹⁴² *Ib.*

¹⁴³ La importancia en la historia del pensamiento occidental del “conócete a ti mismo” es bien sabida. Ya Hegel, por dar un ejemplo, ve en la inscripción oracular “el momento del desarrollo de la idea filosófica en el pensamiento” (G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2005., p. 36).

¹⁴⁴ Aunque Foucault se haya limitado aquí al proceso de desespiritualización de la filosofía en tanto que se abandonan los ejercicios ascéticos para la obtención del conocimiento, habría que señalar que la des-espiritualización corresponde también, en un momento determinado, a la propia ascética: “La des-espiritualización de la ascesis es probablemente el suceso de mayor amplitud, el más tangible y de atmosfera más densa –si bien, por su gran formato, el más difícilmente perceptible- en la actual historia del espíritu de la humanidad” (Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. *Op. cit.*, p. 58).

¹⁴⁵ Esto no quiere decir, de ninguna manera, que en Platón ya se dé este proceso *des-espiritualizante* de la filosofía, pues, como bien indica Jean-Pierre Vernant, hay una diferencia entre el *gnôthi seautón* del individuo griego y el conocimiento de sí ponderado por el cogito: “La máxima de Delfos, «conócete a ti mismo», no preconiza, como podríamos suponer, un retorno a sí mismo para alcanzar por introspección o autoanálisis un «yo» escondido, invisible a cualquier otro, que se plantearía como un puro acto de pensamiento o como dominio secreto de la intimidad personal. El *cogito* cartesiano, el «pienso luego existo», es tan ajeno al conocimiento que el hombre griego tiene de sí mismo como a su experiencia del mundo” (J-P. Vernant. «L’homme grec», en: *Entre mythe et politique*. París: Seuil, 1996., p. 219).

“paradoja”¹⁴⁶, pero sí usarla para mostrar que el paso de una concepción espiritual a una no espiritual de la filosofía no se produjo por una ruptura radical en un momento específico, sino por una continuación en el núcleo mismo de la *espiritualidad* representada, principalmente, en el autoconocimiento. No obstante, ¿hay alguna otra modalidad en la historia del pensamiento filosófico en la que se dé un movimiento espiritual que no sea el de convertirse a sí mismo en objeto de conocimiento? ¿Qué otras formas de relación del sujeto consigo mismo nos ha brindado la filosofía en tanto espiritualidad? El concepto clave para responder estas preguntas es, sin lugar a dudas, el de *epimeleia heautou* (“cuidado de sí”, “inquietud de sí”, “ocupación de sí”), “la forma más general de la espiritualidad”¹⁴⁷, noción tan relevante en la Antigüedad, tanto en lo que respecta al quehacer filosófico como en cualquier otro ámbito de la existencia. La razón de su importancia reside en que el conocimiento de sí mismo se inscribe, justamente, en la *epimeleia*; si Platón pone el acento en la cuestión del autoconocimiento –como por ejemplo en el *Alcibíades*¹⁴⁸– es porque éste es el método predilecto para cuidarse. Con todo, en la *Apología* el énfasis de Sócrates no es sobre el conocimiento de

¹⁴⁶ Cfr., Anissa Castel-Bouchochi. “Foucault y la paradoja del platonismo”, en: *Foucault y la filosofía antigua*. Op. cit., p. 161.

¹⁴⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 42.

¹⁴⁸ Este texto, que tuvo tanta importancia para la tradición neoplatónica, fue uno de los que más claramente demarcó el problema de la *epiméleia*, de la ocupación de sí mismo, como conocimiento del alma (*psykhê*). En este diálogo, Sócrates indaga sobre el precepto delfico “conócete a ti mismo” y, mientras lo hace, conduce al joven Alcibíades a la respuesta de lo que es ese “sí mismo”, distinguiéndolo del lenguaje, de los instrumentos, del cuerpo y también del conjunto alma-cuerpo, para concluir finalmente que “el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma” (Platón. *Alcibíades* 130e., en: *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992). El cuidado de sí toma, por lo tanto, la forma del cuidado del alma o, más exactamente, la forma de un autoconocimiento que exige una mirada que se vuelva hacia el interior, pero también, un despojamiento con respecto a lo sensible y el reconocimiento de lo divino que hay en el sujeto mismo. Dice Foucault: “El cuidado de sí debe consistir en el autoconocimiento. *Gnôthi seautón* en sentido pleno: este es, por supuesto, uno de los momentos decisivos del texto: uno de los momentos constitutivos, me parece, del platonismo” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto*. Op. cit., p. 66).

sí, sino sobre la ocupación de sí, sobre la invitación a que los hombres se hagan cargo de sus vidas¹⁴⁹. Es aquí donde la llamada “paradoja de Platón” cobra más especificidad¹⁵⁰:

El origen de la paradoja platónica (está) en el conflicto existente entre dos nociones distintas invocadas por la figura socrática o, al menos, en la concurrencia de esas dos nociones: por una parte el “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*), precepto délfico que habría guiado la misión filosófica de Sócrates (en particular la indagación que hizo entre sus conciudadanos para averiguar qué sabía cada uno y quién se conocía a sí mismo) y, por la otra, el cuidado de sí al cual Foucault quiere otorgar primacía axiológica contra una tradición que lo habría descalificado o subordinado a la exigencia del conocimiento.¹⁵¹

Entonces, dentro de este paradigma podemos decir que el “momento cartesiano” –término que, insistimos, el mismo Foucault considera poco feliz y que usa como título puramente convencional- consistiría en una recalificación filosófica del “conócete a ti mismo” a la par de una descalificación o indiferencia respecto al tema del “cuidado de sí”. Pero, antes de esta consideración moderna de la relación entre el sujeto y la verdad, hubo otro gran modelo muy distinto al de la reminiscencia platónica que tuvo un inmenso prestigio histórico y que influyó de forma crucial en el pensamiento occidental: nos

¹⁴⁹ En la *Apología*, Sócrates aparece como el hombre que ha recibido la misión divina de invitar a cada persona a que se ocupe de sí en lugar de a los placeres, los honores o las riquezas: “(...) no te ruborizas al poner cuidado (*epimeleisthai*) en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración (*epimele, phrontizeis*)” (Platón. “Apología de Sócrates” 30a., en: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1981-1999., pp. 156-157). Más adelante, Sócrates advierte a los atenienses que si lo condenan a muerte él mismo no perderá gran cosa, pero que ellos, por su parte, sí tendrán una pesada y severa pérdida, puesto que ya no tendrán a nadie que los incite a ocuparse de sí mismos: “Os lo declaro: si me condenáis a muerte, siendo lo que soy, no seré yo el más perjudicado, sino vosotros mismos” (*Ibid.*, 30c., p. 158).

¹⁵⁰ Aquí se vendría a definir el segundo punto neurálgico de *La hermenéutica del sujeto*: Foucault escribe en un manuscrito inédito en qué consisten estos dos puntos:

“1. ¿Se puede tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo del sujeto que accede a ella? ¿Podemos tener acceso a la verdad sin pagarlo con un sacrificio, una ascesis, una transformación, una purificación que afecten el ser mismo del sujeto? ¿Puede tener el sujeto, tal como es, acceso a la verdad? Descartes responderá esta pregunta con un sí; Kant la contestará también de manera tanto más afirmativa cuanto que es restrictiva: lo que hace que el sujeto, tal como es, pueda conocer, es también lo que hace que no pueda conocerse a sí mismo.

2. El segundo punto neurálgico de esta interrogación es el referido a la relación entre inquietud de sí y autoconocimiento. Al colocarse bajo la legislación del conocimiento en general, ¿puede el autoconocimiento hacer las veces de inquietud de sí, con lo cual se descarta la cuestión de si hay que poner en juego al ser del sujeto? ¿O bien hay que esperar, del autoconocimiento, las virtudes y experiencias que pongan en juego el ser del sujeto, y dar a ese autoconocimiento la forma y fuerza de una experiencia semejante?” (Michel Foucault. “Situación del curso”, en: *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 482).

¹⁵¹ Anissa Castel-Bouchochi. “Foucault y la paradoja del platonismo”. Op. cit., p. 152.

referimos al modelo de la exégesis cristiana. Estos dos grandes modelos –el platónico y el cristiano- se enfrentaron entre sí a lo largo de los primeros siglos de nuestra era. No deja de ser cierto que el modelo platónico -que gira en torno a la cuestión del autoconocimiento reminiscente y la identificación entre inquietud de sí y autoconocimiento- fue retomado, como ya habíamos mencionado antes, en las fronteras del cristianismo por los movimientos gnósticos. Se trata aquí del mismo esquema en uno y otro; “la idea de que conocimiento del ser y reconocimiento de sí constituyen una y la misma cosa. Volver a sí y recobrar la memoria de la verdad son para la gnosis una y la misma cosa”¹⁵². Pero frente a este modelo gnóstico, la Iglesia cristiana desarrollaría para el cuidado de sí un modelo exegético que consistiría en:

(...) dar al autoconocimiento no la función memorística de recuperar el ser del sujeto sino la función exegética de detectar la naturaleza y el origen de los movimientos internos que se producen en el alma.¹⁵³

A pesar de la distinción entre estos dos grandes modelos, no salimos aún, ni en uno ni en otro, de la preponderancia del conocimiento dentro de la esfera de la *epimeleia heautou*, como si la ocupación de sí girara toda ella en torno al precepto delfico del conocerse, dando así lugar al desarrollo de la filosofía como metafísica más que como estética de la existencia¹⁵⁴. Empero, entre el modelo platónico-neoplatónico que heredó el gnosticismo y el modelo exegético del ascetismo cristiano, encontramos un tercer esquema: uno que se presenta, justamente, en aquel período del que hemos venido hablando en páginas previas: la helenística. Aquí no encontramos ni el modelo de la reminiscencia ni el de la exégesis, no hay tampoco una identificación entre la *epimeleia heautou* y el *gnôthi seautón*, ni se absorbe la primera en el segundo, sino que más bien es un modelo que “tiende a acentuar y privilegiar la inquietud de sí, a mantener al menos su autonomía con respecto a un autoconocimiento cuyo lugar me parece, con todo, limitado y restringido”¹⁵⁵. Este modelo helenístico, a diferencia del cristiano, tampoco practica la

¹⁵² Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 245.

¹⁵³ *Ib.*

¹⁵⁴ En el seminario en el Collège de France de 1984 Foucault usará dos diálogos platónicos: el *Alcibíades* y el *Laques*, para dar cuenta de dos direcciones posibles del pensamiento filosófico. Tendríamos, en por un lado, la filosofía como metafísica, ontología del alma, contemplación, etcétera; y, por el otro, la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí (Cfr., Michel Foucault. *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los Otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit.).

¹⁵⁵ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., pp. 245-246.

exégesis de sí ni el auto-renunciamiento, mas sí se preocupa por constituir un yo como objeto a alcanzar. De este modo, la helenística podría darnos las claves para dar cuenta de una serie de técnicas de sí, de formas de ocuparse de sí mismo, que no giran necesariamente en torno al conocimiento o la hermenéutica del yo, permitiéndonos comprender la amplitud de la cuestión de la *epimeleia heautou* más allá de estas fronteras.

1.4. La inquietud de sí

El precepto “ocuparse de sí”, “inquietarse por uno mismo” (*epimeleia heautou*) era en la Antigüedad uno de los principios más fundamentales en lo que respecta a la conducta social y personal de los sujetos. Por ello, no solo cobró importancia dentro del escenario filosófico –que es al que más atención daremos aquí-, sino que la ocupación de sí llegó a ser el eje central de toda conducta que quisiera cumplir con una racionalidad moral. Que los filósofos aconsejaran continuamente preocuparse de uno mismo no significa que esa diligencia sea exclusiva de aquellos que toman una vida filosófica, pues, en realidad, “es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida”¹⁵⁶, y la incitación a la inquietud de sí cobró tanta importancia en el período alejandrino e imperial que se convirtió “en un verdadero fenómeno cultural de conjunto”¹⁵⁷. Ahora bien, esta noción se nos hace hoy día un tanto difusa ya que, como se explicó antes, cuando nos cuestionamos sobre el principio moral más importante en la filosofía clásica solemos pensar en la máxima oracular del conocerse a ti mismo; el mismo Foucault ve posible que nuestra tradición filosófica haya enfatizado demasiado el principio delfico, descuidando la importancia de la ocupación de sí en la filosofía y en la cultura Occidental en general. No obstante, hay que considerar que en el mundo greco-romano el precepto de conocerse a sí mismo estaba siempre asociado al principio de la inquietud de sí, es más, “fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima delfica se pusiera en práctica (...)”¹⁵⁸.

Si tanta importancia tuvo la noción de *epimeleia heautou* en la Antigüedad y, sobre todo, en el período helenístico-romano, ¿cómo se explica que la filosofía occidental,

¹⁵⁶ Michel Foucault. *El cuidado de sí. Historia de la sexualidad III. Op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁸ Michel Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Op. cit.*, p. 51.

tal como se construyó a lo largo de la modernidad, haya pasada por alto esta máxima? ¿Por qué se le dio tanta importancia al *conócete a ti mismo* y se dejó de lado la cuestión de la inquietud de sí que parece incluso haber enmarcado el principio delfico? Foucault expone tres razones. En primer lugar, apunta que le resultaría difícil a nuestras sociedades contemporáneas fundar una moral sólida y rigurosa bajo la máxima de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa, ya que la *ocupación de sí* “se encuentra emparentada con una serie de formulaciones (cuidar de sí, retirarse hacia sí mismo, ser amigo de sí mismo, rendirse culto, respetarse) que la tradición se resiste a considerar como preceptos positivos (...)”¹⁵⁹. Se interpreta este tipo de expresiones como una especie de individualismo radical, rebelde y libertino incapaz de sustentar una moral colectiva. En ese sentido, podría decirse que somos herederos de una tradición moral de cuño cristiano que considera el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda regla, oponiendo a ello la *renuncia de sí* como principio de salvación¹⁶⁰. Sin embargo, debemos decir que nada le es más ajeno al pensamiento de la Antigüedad que la ligereza moral y egoísta; la malinterpretada *epimeleia heautou* de los antiguos supone “un contenido positivo y la fuente de estructuras morales marcadas por la austeridad, el rigor y restricciones muy precisas”¹⁶¹.

En segundo lugar, Foucault expone que también somos herederos de una tradición secular que considera la ley externa como fundamento de la moralidad¹⁶², lo que deja la atención al sí mismo en un lugar muy secundario en el momento de elaborar una reflexión ética: si la ley establece los principios del comportamiento del sujeto, ¿qué otra cosa debería buscar o construir éste en sí mismo, que no se halle en esa exterioridad? Lo más importante para esta tradición sería la seguridad y bienestar de la colectividad, asuntos que requerirían una labor desinteresada para con los otros. Desde esta perspectiva, el egoísmo ha sido estigmatizado y la *ocupación de sí* ha sido entendida como culto del yo y desinterés por los demás, a tal punto que esta particular atención de sí mismo y la formulación de una ética pasarían a ser considerados elementos antagónicos¹⁶³. En tercer

¹⁵⁹ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 269.

¹⁶⁰ Cfr. Michel Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Op. cit.*, p. 54.

¹⁶¹ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 270.

¹⁶² Michel Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Op. cit.*, p. 54.

¹⁶³ Cfr. Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 270.

y último lugar, la cuestión de la *epimeleia heatou* fue desplazada por el *gnothy seauton* debido a la gran importancia que tuvo la filosofía teórica en el pensamiento occidental desde Descartes (ya hemos hablado del así denominado “momento cartesiano”) hasta Husserl, en donde el conocimiento del yo (el sujeto pensante) se convierte en el elemento fundamental de la epistemología¹⁶⁴. En cualquier caso, a pesar de este oscurecimiento de la *epimeleia heatou* por el resplandor del *gnothy seauton*, no deja de ser cierto que aquélla fue el punto de soporte de éste, ni que el imperativo del cuidado de sí fue primordial en la constitución de la moral antigua, ni que con él se ha producido un saber fundamental en la historia de Occidente que no se puede pasar por alto a la hora de emprender una genealogía de la ética.

El punto de partida de la investigación foucaultiana sobre el cuidado de sí -la *cura sui*, como lo llamaron los latinos-, es el diálogo *Alcibíades*, que le sirve al filósofo francés para señalar una serie de transformaciones que se dan entre la época clásica y la helenística –que es en la que, en realidad, desea detenerse- en lo que respecta a la forma de entender la *epimeleia* dentro del campo de la política, la pedagogía y el conocimiento de uno mismo¹⁶⁵. Este diálogo nos presenta a Sócrates frente a un joven Alcibíades que confiesa ostentar el poder político, pero ante este deseo el filósofo ateniense afirma que la educación que ha tenido el muchacho es vergonzosa, por lo que es necesario que se ocupe de sí mismo como condición previa a ejercer un cargo en el gobierno de la ciudad. Así, Foucault muestra cómo la *epimeleia heatou* se encuentra aquí directamente relacionada con el poder político, “que no es posible gobernar a los otros si uno no se ha hecho cargo de sí mismo y de su propio gobierno”¹⁶⁶. Es en este escenario donde Sócrates recomienda a Alcibíades aprovechar su juventud para ocuparse de sí, ya que “a los cincuenta años, sería demasiado tarde”¹⁶⁷. Esta afirmación se distingue de aquella máxima epicúrea –aunque también diogénica- en la que se insta a todos, jóvenes y adultos, a ocuparse de sí mismos¹⁶⁸. Como ya se ha dicho antes, la *epimeleia heatou* se vuelve en el

¹⁶⁴ Cfr., Michel Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Op. cit., p. 55.

¹⁶⁵ Cfr., Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 46.

¹⁶⁶ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 260.

¹⁶⁷ Platón. *Alcibíades 127e.*, en: *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992., p. 99.

¹⁶⁸ “Ni por ser uno joven postergue el filosofar, ni por viejo se canse de estar filosofando. Nunca es demasiado tarde para ocuparse de la propia alma” (Epicuro. “Carta a Meneceo”. en: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.*, trad.: Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010., p. 398). En lo que respecta a Diógenes de Sínope, Diógenes Laercio narra la siguiente anécdota: “A unos que le dijeron: «Ya eres viejo. Vive relajadamente de ahora en adelante». «¿Pues qué, les preguntó (Diógenes),

período alejandrino e imperial un principio de validez más general que en el período clásico, ya que no tiene como objetivo principal la formación del joven para la vida ciudadana ni hacer del individuo un sujeto capaz de gobernar a los otros; “deja de ser una mediación del poder político y el cuidado de sí se convierte en una finalidad en sí mismo”¹⁶⁹. Ocuparse de sí ya no es, entonces, “una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida”¹⁷⁰. Alcibíades se percata de que debe cuidar de sí mismo en tanto que luego debe gobernar a los otros, pero en la ocupación de sí helenístico-imperial el objetivo primero y último es el sí mismo, el cual ha de ser su propio objeto de consideración a lo largo de toda la existencia.

Otra diferencia que se establece entre el cuidado de sí en el *Alcibiades* y el que se da más adelante con los helenísticos y romanos atañe a la temática de la pedagogía. En el *Alcibiades* el cuidado de sí se hacía necesario como complementación o sustitución de una mala formación en la juventud, pero, en el momento en que la *epimeleia heatou* se transforma en una práctica que ha de ejercerse durante toda la vida, el papel pedagógico se difumina y se establecen nuevas funciones. Primero, Foucault hablará de una “función crítica”¹⁷¹, en la que el cuidado de sí tendría que permitir al sujeto deshacerse de las malas costumbres, de toda la *doxa* que se germina en el vulgo, de los malos maestros, y también de la propia familia. El tema, tan importante en la filosofía cínica, del “desaprender”¹⁷² se vuelve fundamental aquí. Segundo, el cultivo de sí también adquiriría una “función de

si corriera entonces la carrera larga, debería relajarme al final y no acelerar más?»” (Diógenes Laercio. “Vidas y opiniones de los filósofos ilustres” VI 34., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008, p. 254). Esta misma anécdota en: Pseudo-Eudocia. *Violar*, 332., p. 244, 28-245, 1).

¹⁶⁹ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 261.

¹⁷⁰ Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”. en: *Obras Esenciales*. Op. cit., p. 928.

¹⁷¹ *Ib.*, p. 929.

¹⁷² “Y aquí recuperamos una fórmula que es importante en el vocabulario cínico. Dice: *virtutes discere* es *vitia dediscere* (aprender las virtudes es desaprender los vicios). Esta noción de desaprendizaje era crucial en los cínicos, y volvemos a encontrarlo en los estoicos” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 103). Suponemos que Foucault se refiere aquí a la máxima antisténica: “Preguntado (Antístenes) qué saber era el más necesario, contestó: «El que haga innecesario el de desaprender»” (Diógenes Laercio. “Vidas y opiniones de los filósofos ilustres” VI 7., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008., p. 165). Esta misma idea en: *Código Napolitano* II D 22, n. 9; *Florilegio*. “El primer y mejor conocimiento”. n. 1. Esta máxima también se le atribuye a Ciro, un típico héroe antisténico que se ha representado tradicionalmente como el ejemplo del “buen tirano”: “El mismo (Ciro), interrogado sobre cuál era el conocimiento más necesario, dijo: «Desaprender los malos»” (Estobeo. II 31, 34., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 165). Una anécdota similar en: Arsenio., p. 502, 13-14.

lucha”¹⁷³, ya que sería concebido bajo la forma del combate permanente, no con el objetivo de formar un hombre de valía para el futuro, sino de dotar al individuo con las armas y el valor que le permitirían batirse consigo mismo a lo largo de toda su vida. Son bien conocidas dos metáforas para ilustrar esta función: la de la lucha atlética (relacionada con el entrenamiento y el combate contra esos oponentes terribles que son los vicios, pero también contra otro tipo de dolencias¹⁷⁴), y la de la guerra (que ilustra al espíritu como una ciudadela interior que debe prepararse para cualquier asedio del enemigo¹⁷⁵). Por último, este cuidado de sí tendría una función “curativa y terapéutica”¹⁷⁶ -de ahí el nombre que le dieron los latinos, *cura sui*-. Vemos, entonces, que la *epimeleia heautou* del período alejandrino e imperial tendría una forma mucho más próxima a la medicina que a la pedagogía ciudadana. Foucault advierte la importancia que tiene en la Antigüedad la noción de *pathos*, que significa “tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como cuidar, curar, amputar o purgar”¹⁷⁷. También nos recuerda lo usual que era para los epicúreos, cínicos¹⁷⁸ y estoicos el considerar a la filosofía como un trabajo terapéutico sobre el alma. Epicteto, por ejemplo, no quería que su escuela fuera entendida como un simple lugar de formación, sino como un consultorio médico, un *iatreîon*; quería que fuese un “dispensario del alma” que permitiera a los alumnos dar cuenta de su propia enfermedad; “(...) pues no vais sanos, sino el uno con luxación de hombro; otro, con un absceso; otro, con una fístula; otro, con dolor de cabeza”¹⁷⁹.

¹⁷³ Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”. en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 929.

¹⁷⁴ “Escucha qué decía Diógenes a los que pasaban a su lado, cuando tenía fiebre: «¡Oh, malas cabezas!, les decía. ¿No os quedaréis, sino que os vais a recorrer un camino tan largo hasta Olimpia para ver la lucha de unos viles atletas, sin querer ver en su lugar la contienda de un hombre contra la fiebre?»” (Arriano. *Diatribas de Epicteto* III 22, 58., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 263).

¹⁷⁵ En una epístola pseudodiogénica Diógenes le escribiría a Pérdicas: “Si ya combates contra las opiniones, y te hablo de enemigos más vigorosos y que te perjudican más que los tracios y los peones, mándame llamar cuando vayas a someter a las pasiones humanas, porque yo puedo ser hasta general en la guerra contra ellas” (Cartas pseudodiogénicas. “A Pérdicas”. EPÍSTOLA 5., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 393).

¹⁷⁶ Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”. en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 929.

¹⁷⁷ *Ib.*

¹⁷⁸ En un diálogo lucianesco, *Subasta de vidas*, Diógenes se presenta a sí mismo como un médico: “DIÓGENES – Soy liberador de los hombres y médico de las pasiones” (Luciano. “Subasta de vidas” 6-11., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 251).

¹⁷⁹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, XXIII 30-31., trad.: Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.

Para las corrientes filosóficas propias del período alejandrino, era un principio muy admitido el que la relación consigo mismo debía apoyarse en un vínculo con un maestro, con un director o, en todo caso, con un amigo. Séneca, por ejemplo, señala que el hombre no es lo suficientemente fuerte como para liberarse de la *stultitia* -ese estado que sería justamente el del *descuido de sí*- por sí mismo: “Precisa de alguien que le alargue la mano (*oportet manum aliquis porrigat*), que le empuje hacia afuera (*aliquis educat*)”¹⁸⁰. Galeno, nos dice Foucault, advierte por su lado que el hombre se quiere demasiado a sí mismo como para poder curarse solo de sus pasiones¹⁸¹. Al igual que en el *Alcibíades*, es cierto que esto es un principio importante para los jóvenes, para los que empiezan en la vida política, pero es igual de importante en la adultez y hasta el final de la existencia. En este sentido es ejemplar el intercambio epistolar entre Séneca y Lucilio, ya que el primero, aunque es mayor, no deja de solicitar consejos al segundo, y celebra lo beneficioso que es para él mismo escribir y recibir estas cartas. Además, esta relación con un otro para el cuidado de sí mismo, a diferencia del período precedente, se desenvuelve con una independencia cada vez mayor de la relación erótica, fenómeno que permite la eclosión de una nueva serie de relaciones sociales que le sirven de soporte¹⁸². Por una parte, se forman organizaciones con una estructura claramente escolar, entre las que Foucault pone como ejemplo la escuela de Epicteto, donde se acogía en ella a oyentes de paso junto a los alumnos fijos que permanecían durante más tiempo y que querían llegar a ser filósofos, tal como se observa en algunas lecciones técnicas de las *Disertaciones* recopiladas por Arriano¹⁸³. Y, por otra parte, encontramos, sobre todo durante la época imperial, la figura del consejero privado: “instalado en el entorno de un gran personaje (...) da consejos políticos, dirigen la educación de los jóvenes y ayudan en las circunstancias importantes de la vida”¹⁸⁴. De estos “consejeros privados”, a Foucault le parecerá particularmente interesante el cínico Demetrio¹⁸⁵, y se detiene en un análisis de

¹⁸⁰ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, 52, 2. Madrid: Gredos, 1986., p. 300.

¹⁸¹ Cfr., Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 459.

¹⁸² Cfr., Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales*. Op. cit., pp. 929-930.

¹⁸³ Cfr., Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, cap. XXIII, 30. Madrid: Gredos, 1993.

¹⁸⁴ Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales*. Op. cit., p. 930.

¹⁸⁵ La figura de Demetrio es particularmente interesante, entre otras cosas, porque se presenta como un desplazamiento o un matiz posible de la forma de vida cínica. El cínico clásico, que suele ser ilustrado como un vagabundo, como un filósofo urbano y público, toma un papel importante con Demetrio (es verdad, y se verá luego, que no solo con Demetrio) dentro de la institucionalidad política. Este personaje hace de la recámara del emperador su territorio de acción como consejero privado y ayudante de las figuras de mayor poder en la institucionalidad imperial. Este desplazamiento en la forma de vida cínica –

la función que cumple Demetrio cuando Trasea Peto es conducido al suicidio, es decir, la de servir, de cierta manera, como consejero que lo acompaña en la intimidad mientras entablan una conversación sobre la inmortalidad del alma¹⁸⁶.

También es cierto que encontramos otras formas, menos institucionalizadas y más espontáneas, de dirección del alma: relaciones de familia (la carta consolatoria de Séneca a su madre, por ejemplo), relaciones de protección (la ocupación que tiene Séneca del joven Sereno), relaciones de amistad entre dos personas bastante próximas en edad, cultura y situación social (Séneca con su amigo Lucilio), relaciones con un personaje de mucha importancia política para darle a éste consejos útiles (es el caso, por ejemplo, de Plutarco con Fundano)¹⁸⁷. En cualquier caso, vemos cómo se forma un abanico bastante amplio de formas de dirección espiritual para el cuidado de sí mismo que poco tiene que ver con las relaciones eróticas tradicionales que, en este período, apenas toman un papel ocasional. De cualquier modo, Foucault indica que esto no significa que las relaciones afectivas que aquí se dan no fueran a menudo bastante íntimas e intensas, y que nuestras categorías actuales de amistad y amor no son en lo absoluto adecuadas para comprender dichas relaciones¹⁸⁸.

Como ya se ha explicitado, la *epimeleia heautou* se encuentra constituida por una serie de prácticas, ejercicios y técnicas que son habitualmente designadas con el término *áskesis*, y que tendrían como objetivo el capacitar al sujeto para evitar el desconcierto, así como cualquier pasión que algún acontecimiento desafortunado pueda causarle. Entre estos ejercicios, Foucault distingue los que se realizan en una situación real, *exercitatio* (que vienen siendo, sobre todo, aquellos vinculados a los entrenamientos de resistencia y de abstinencia) de aquellos que son “entrenamientos del pensamiento mediante el pensamiento”¹⁸⁹, los cuales podemos agrupar bajo el concepto de *meditatio*. De entre

que a pesar de todo seguirá llamándose “cínica” - será un punto importante en la investigación presente al momento de analizar la concepción foucaultiana del cinismo.

¹⁸⁶ Sobre este vínculo entre Demetrio y Trasea Peto, vale la pena destacar las narraciones de: Dión Casio. *Historia de Roma*, LXV 12 ss.; Tácito. *Anales* XVI 34-35., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*

¹⁸⁷ Cfr., Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto»». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales*. *Op. cit.*, p. 930.

¹⁸⁸ Foucault pone como ejemplo predilecto de la complejidad de estas relaciones de “dirección espiritual” la correspondencia entre Marco Aurelio y su tutor Frontón (Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto»». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales*. *Op. cit.*, p. 930).

¹⁸⁹ *Ib.*, p. 933.

estos ejercicios de pensamiento tuvo especial relevancia la *praemeditatio malorum* (la premeditación de los males o las desgracias). Es cierto que ésta no es una práctica compartida por todas las escuelas pos-aristotélicas e, incluso, es criticada por los epicúreos porque, para ellos, el hombre ya tiene suficientes dificultades en el presente para, además, preocuparse por unos males que, después de todo, posiblemente no le sobrevengan¹⁹⁰. En vez de este ejercicio del pensamiento, los epicúreos sugerirán otros dos: el de la *avocatio*, que consiste en apartar las representaciones o ideas desdichadas para más bien pensar en los placeres que podrían sobrevenirnos algún día; y el de la *revocatio*, que, a la inversa, nos protege de los infortunios por el recuerdo de los placeres que hayamos experimentado antaño¹⁹¹. Aún así, la *praemeditatio malorum*, tal cual la explica Epicteto, Séneca o incluso Plutarco -quien tenía una actitud ambivalente respecto al estoicismo-, es muy otra cosa a una previsión sombría y pesimista del futuro, como quisieron ilustrarla los epicúreos. En primer lugar, porque no se trata de imaginar el porvenir tal como es probable que suceda, sino de imaginar lo peor que pueda suceder aunque sea bastante improbable. En segundo lugar, esa premeditación no debe plantearse como algo que pudiera suceder en un futuro, sino como algo que ya está ocurriendo. Por último, si se hace este ejercicio no es para vivir anticipadamente todos los sufrimientos que nos causaría ese acontecimiento “premeditado”, sino para convencernos de que no son males reales y que solo nuestra opinión sobre ellos es lo que nos lleva a considerarlos desgracias¹⁹².

Entre las *meditatio* nos encontramos, a su vez, con otros ejercicios que tuvieron considerable relevancia en esta época y que, además, serán retomados y transformados en la espiritualidad cristiana. Foucault se detendrá, sobre todo, en dos de ellos: el “control de las representaciones” y la célebre *meléte thanátou*, “meditación o, mejor aún, ejercicio

¹⁹⁰ “(Epicuro) considera que la aflicción es inevitable siempre que nos creemos afectados por un mal, aun cuando éste haya sido previsto o esperado o ya sea antiguo. Pues el tiempo no lo aminora, y la previsión no lo alivia, y es incluso una necedad pensar en un mal que puede sucedernos, pero que acaso no nos suceda en absoluto; cualquier mal es muy penoso cuando se produce, y el hecho mismo de pensar siempre que puede afectarnos un infortunio ya es un mal constante; con mayor razón si ese mal no se produce, pues entonces nos hundimos inútilmente en una desdicha voluntaria” (Cicerón. *Debates en Túsculo* III, XV, 32. Madrid: Akal, 2004., p. 189).

¹⁹¹ “En cuanto al alivio de la aflicción, Epicuro lo considera dependiente de dos cosas: apartarse del pensamiento de las penas (*avocatione a cogitanda molestia*) y consagrarse a la contemplación de los placeres (*revocatione ad contemplandas voluptates*)” (*Ib.*, 33, p. 190).

¹⁹² Cfr., Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 934.

de la muerte”¹⁹³. El primer ejercicio Epicteto lo expresa mediante dos metáforas: por un lado, dirá que con respecto a las propias representaciones hay que tomar la postura del “vigilante nocturno”, que protege las entradas de las ciudades o de las casas¹⁹⁴; por otro lado, hará alusión a la figura del cambista o verificador de monedas –el *argirónomos*– que cuando se enfrenta con una moneda la mira, la sopesa, examina el metal y la efigie para corroborar su autenticidad¹⁹⁵. Este principio de que hay que examinar los propios pensamientos como un cambista reaparece en la literatura monástica de los siglos IV y V, y, en especial, con Casiano. No obstante, aquí se tratará más bien, dice Foucault, de prescribir una actitud hermenéutica con respecto a sí mismo, descubrir lo que puede haber de concupiscencia en los pensamientos que puedan parecer inocentes y, sobre todo, reconocer los que provienen de Dios y los que provienen del Seductor¹⁹⁶. En Epicteto se trata de algo muy distinto: hay que saber, no si nuestra representación es pura o impura, sino identificar si nos sentimos perturbados por aquello que es representado y qué razones tenemos para sentirnos, o no, así¹⁹⁷. De esta manera, el control estoico de las representaciones no tiene por finalidad develar bajo las apariencias alguna mancha

¹⁹³ *Ib.*, p. 936.

¹⁹⁴ “Para cada representación será necesario poder detenerla y decirle: «Espera, déjame ver quién eres y de dónde vienes», del mismo modo que los guardias nocturnos dicen: «Muéstrame tus papeles». ¿Has recibido de la naturaleza la señal que debe poseer la representación para ser aprobada?” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, cap. XII, 15. *Op. cit.*, p. 272).

¹⁹⁵ “Mirad cuando se trata de la moneda... hemos inventado un arte, ¡y qué de procedimientos pone en obra el *argirónomo* para hacer la verificación de la moneda! La vista, el tacto, el olfato, finalmente el oído; tira al suelo el denario y observa el sonido que produce; no se contenta con hacerlo sonar una sola vez, sino que se aplica a ello repetidamente, hasta hacerse un oído de músico” (*Ib.*, III, cap. III, 1-13. *Op. cit.*, p. 269).

¹⁹⁶ “Nuestro deber es llevar espiritualmente en las cosas de Dios todas estas precauciones, como sugiere el mismo nombre de cambistas que el Evangelio nos propone por ejemplo. Y ante todo, cualquier pensamiento que se desliza en nuestro corazón, cualquier máxima que se nos sugiere, examinémoslos con suma diligencia. Debemos considerar si está en plena consonancia con la norma suprema del Espíritu Santo y resiste la prueba del fuego divino, o si tiene, por el contrario, relación, aunque lejana, con la superstición judaica. O si proviene de la pedertería e hinchazón propias de la filosofía del siglo, aunque en lo exterior se nos proponga con capa de piedad. Llenaremos este deber si nos conformamos con la palabra del Apóstol: «No creáis a cualquier espíritu; sino examinad los espíritus, si son de Dios»” (J. Casiano. “Primera Conferencia del Abad Moisés” I, 20-22., en: *Colaciones*. Madrid: Rialp, 1998., p. 78-79).

¹⁹⁷ Cfr., Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto», Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales*. *Op. cit.*, p. 935. Foucault distingue con más profundidad el examen argironómico estoico del de Casiano, pero esta vez apelando a la figura de Marco Aurelio: “(...) todo lo esencial del análisis estoico, representado aquí por Marco Aurelio, se refiere al contenido representativo, mientras que lo esencial de la meditación y el ejercicio espiritual cristiano se referirá al origen y naturaleza del pensamiento mismo. La cuestión planteada por Marco Aurelio se dirige al mundo externo; la que planteará Casiano se dirige al pensamiento mismo, a su naturaleza, a su interioridad. En un caso se tratará sin duda, una vez más y siempre, de conocer qué es el mundo externo; lo que se pone en juego en Marco Aurelio y los estoicos es ahora y siempre un saber del mundo. En el caso de Casiano y los otros, será un desciframiento de la interioridad, una exégesis del sujeto por sí mismo” (Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 285).

disimulada, algún deseo impuro, alguna verdad oculta que sea la verdad del sujeto mismo; más bien, dichas representaciones nos permiten efectuar un trabajo de repaso –y también de prueba- de las propias máximas con las que se ha armado el sujeto contra los azares de la vida, y que han sido fruto de rigurosos trabajos meditativos en lo referente al conocimiento del *kosmos*.

En cuanto a la *meléte thanátou* (meditación de la muerte), ésta no consiste tan solo en el recuerdo, siquiera permanente, de que más pronto que tarde moriremos, sino que se trata, más bien, de hacer de la muerte algo siempre presente. De entre todos los estoicos, Séneca es el que más detalles ofrece sobre la forma en la que debe practicarse este ejercicio. Séneca vincula alegóricamente cada momento del día, desde el alba hasta el crepúsculo, con las estaciones del año, de la primavera al invierno, y estas estaciones a su vez se relacionan con las etapas de la vida, de la infancia a la vejez¹⁹⁸. El ejercicio de la muerte, tal cual lo explica el estoico bético en algunas epístolas, consiste en transitar la vida como si ésta fuera tan corta como un solo día, y en vivir cada día como si toda la vida estuviera contenida en él. Cada mañana el individuo debería estar como en la infancia de su vida, y al llegar la noche tomársela como el momento de su muerte para poder decir “con alegría y el rostro sonriente: he vivido; he recorrido el trayecto que me asignara la fortuna”¹⁹⁹. Y es en este mismo tipo de ejercicio en el que pensaba Marco Aurelio cuando decía que “la perfección moral comporta que se pase cada día como si fuese el último”²⁰⁰. Como vemos, la finalidad de la meditación acerca de la muerte de los estoicos (que se distingue del *memento mori* cristiano) no solo anticipa lo que la *doxa* representa como la mayor de las desgracias, no solo permite convencerse de que la muerte no es un mal, sino que permite juzgar cada una de nuestras acciones en su justa valía, permite dar cuenta de la conformidad o inconformidad ético-estética de nuestro propio actuar en cada instante²⁰¹.

¹⁹⁸ Esta identificación entre las estaciones del año y las etapas de la vida es parte de una tradición muy antigua en el pensamiento helénico. Ya en el pitagorismo primitivo encontramos importantes alusiones al respecto: “La vida del hombre la distribuye en esta forma: la puericia, veinte años; la adolescencia, veinte; la juventud, veinte, y veinte la senectud. Estas edades son conmensuradas con las estaciones del año, a saber, la puericia con la primavera, la adolescencia con el estío, la juventud con el otoño y la senectud con el invierno” (Diógenes Laercio. *Vida de los más ilustres filósofos griegos* VIII, 6., trad. José Ortiz y Sanz. Barcelona: Orbis, 1985., p. 103).

¹⁹⁹ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* 12, 9., *Op. cit.*, p. 43.

²⁰⁰ Marco Aurelio. *Meditaciones* VII, 69. Madrid: Alianza, 1985., p. 97.

²⁰¹ “¿No sabes que enfermedad y muerte deben apoderarse de nosotros en medio de cualquier ocupación? Aferran al labriego en su tarea, al marino en su navegación. Y tú. ¿en qué ocupación quieres que te sorprenda? Pues debe apoderarse de ti en alguna. Si puede sorprenderte mientras ejerces una

Además de estas prácticas meditativas, estos ejercicios del pensamiento, mencionamos arriba otro tipo de ejercicios que son los que se llevan a cabo frente a situaciones que se dan en la realidad, en la materialidad de la propia existencia de quien los practica, los *exercitatio*. Como bien señala Foucault, estos ejercicios tienen una larga tradición tras de sí: se trata de las prácticas de abstinencia y resistencia física con la finalidad de conseguir cierto estado de pureza²⁰². En la época helenística e imperial, por su parte, estos ejercicios toman otro sentido: se tratará de un entrenamiento mediante el cual el individuo pone a prueba su control sobre sí mismo y a la vez a su independencia, su libertad, respecto al mundo exterior. A pesar de que los ejemplos ofrecidos por Foucault en *La Hermenéutica del Sujeto* se limitan a prácticas estoicas, fueron los cínicos los más persistentes y radicales en este tipo de ejercicios, al punto de que transformaron la propia vida, la vida filosófica, toda ella, en una prueba de sí que no se abandona bajo ninguna circunstancia. Pero además de los rasgos generales del estilo de vida cínico como la pobreza, la desvergüenza (*anaideia*) o la impopularidad (*adoxia*) (que no dejan de ser ejercicios de prueba de sí mismo), encontramos otras prácticas más específicas de resistencia e independencia: revolcarse en la arena ardiente bajo el sol del verano para acostumbrarse al calor, abrazar las estatuas durante el invierno para hacerse tolerante al frío²⁰³, provocar la difamación de sí mismo por medio de actos escandalosos en público²⁰⁴, largas carreras diarias para fortalecer el cuerpo contra la molicie²⁰⁵, enfrentar

ocupación mejor que la presente, ejércela" (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, cap. V, 5. *Op. cit.*, p. 268).

²⁰² Cfr., Michel Foucault. "«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82", en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 934.

²⁰³ "Y en verano se revolcaba sobre la arena caliente, en tanto que en invierno abrazaba las estatuas nevadas, ejercitándose en toda clase de ascetismo" (Diógenes Laercio. VI 22-23., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 355). También se narran otras anécdotas que hacen alusión a prácticas similares: "Paseaba (Diógenes) por la nieve con los pies desnudos (...)" (Diógenes Laercio. VI 34., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 355). "Al ver un lacedemonio a Diógenes el Perro abrazar una estatua de bronce, cuando hacía mucho frío, le preguntó si estaba helado, pero al negarlo él, le replicó: «¿Y qué hazaña realizas entonces?»" (Plutarco. "Apotegmas laconios" 16, p. 233 a., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 356).

²⁰⁴ "Crates insultaba deliberadamente a las prostitutas para ejercitarse contra las difamaciones" (Diógenes Laercio. VI 90., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, Op. cit.*, p. 520).

²⁰⁵ "Crates, en efecto, se había habituado a correr diariamente unos recorridos determinados, diciendo: «Corro por mi bazo, por mi hígado y por mi vientre»" (Temistio. "Sobre la virtud", p. 41 y 59., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 522).

al representante del poder político con áspera franqueza exponiéndose a la peor de las condenas²⁰⁶, etc. Ya volveremos a estos ejercicios ascéticos del cinismo más adelante.

En lo que respecta a estos ejercicios que se hacen en situaciones reales, los *exercitatio*, Foucault nos brinda dos ejemplos. El primero, de Plutarco, en *De genio Socratis*, donde uno de los interlocutores hace referencia a una práctica en la que se han de llevar a cabo una serie de actividades deportivas que abran el apetito, luego, colocarse frente a una mesa que esté provista de los platos más succulentos, y, tras haberlos contemplado, dárseles a los esclavos al tiempo que se toma la comida simple y frugal de estos últimos²⁰⁷. El otro ejemplo es de Séneca, en específico, de su decimoctava epístola a Lucilio²⁰⁸ en la que cuenta que cuando se estaban preparando las Saturnales en la ciudad consideró participar, al menos de algún modo. Sin embargo, días previos a la fiesta realizó un entrenamiento que consistía en ponerse un sayal, en dormir en un camastro y en no comer más que pan rústico. Pero esto no lo hacía, como los libertinos dieciochescos, para tener más apetito el día de la fiesta y disfrutar más de los placeres que disponía la misma, sino para recordarse a sí mismo que la pobreza no era un mal y que era capaz de soportarla tranquilamente. Vemos –y a esto volveremos más adelante– cómo estos *gymnazein*

²⁰⁶ “Dionisio el Estoico relata que, capturado (Diógenes) después de la batalla de Queronea, fue conducido ante Filipo y que, al preguntarle éste quién era, le respondió: «Soy un espía de tu insaciabilidad»” (Diógenes Laercio. VI 43; y Pseudo-Eudocia. “Violar” 322, p. 241, 26-242, 2. Esta misma idea en: Plutarco. “Sobre el exilio” 16, p. 606 b-c; y “De cómo distinguir al adulator del amigo”. 30, p. 70 c., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 524-525). También encontramos las anécdotas que narran el encuentro en Diógenes y Alejandro: “Cuando Alejandro se le presentó y le dijo: «¿No me tienes miedo?»». «¿Pues cómo eres, le preguntó, bueno o malo?»», «Bueno», respondió, y él le replicó: «¿Y quién teme lo bueno?»” (Diógenes Laercio. VI 60., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 226). “(A Diógenes), cuando se soleaba en el Craneo, se le presentó Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras». Y él le respondió: «Que no me hagas sombra»” (Diógenes Laercio. VI 38., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 226). Esta misma idea en: Arriano. “Anábasis de Alejandro” VII 2, 1-2; Cicerón. “Conversaciones tusculanas”. V 32, 92; Valerio Máximo. “Hechos y dichos memorables”. IV 3, ext. 4; Juan Crisóstomo. “Sobre S. Babilas contra Juliano y los gentiles”. 8; Pseudo-Eudocia. “Violar” 332, p. 240, 24-241, 3; Anónimo Bizantino. “Vida de Alejandro, rey de los macedonios”. 12, 7; Plutarco. “Vida de Alejandro”. 14, 2-5, p. 671 d-e; Simplicio. “Comentario al Manual de Epicteto”. 15; Zónaras. “Compendio de historias”, IV 9; Plutarco. “Sobre el exilio”, 15, p. 606 d-e., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 226-230. También contamos con el encuentro entre el cínico Crates y el rey macedonio: “A Alejandro, que le preguntó (a Crates) si quería que le restaurara su patria, le respondió: «¿Y qué falta hace? Pues seguramente otro Alejandro de nuevo la demolería»” (Diógenes Laercio. VI 93., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 504). Esta misma idea en: Filóstrato. “Vida de Apolonio” VII 2, 3; “Gnomologium Vaticanum”. 743, n. 385; Eliano. “Historia varia”. III 6., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 503-504).

²⁰⁷ Cfr., Plutarco. “Sobre el demon de Sócrates”, en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)* VIII. Madrid: Gredos, 1996., p. 232.

²⁰⁸ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, 18., Op. cit., p. 65.

estoicos se caracterizan por cierta virtualidad: pasar un tiempo *como* si se fuera pobre, pasar una jornada *como* si no se tuviera nada que comer, etc., mientras que en la filosofía cínica –así como en cierto sector del cristianismo- se tratará de convertir la propia vida en un entrenamiento constante, en una prueba continua²⁰⁹.

Estos ejercicios ascéticos para el cuidado de sí, tanto los que se hacen en la esfera del pensamiento como los que se hacen en las situaciones reales, parten, no obstante, de un discurso que se presenta a sí mismo como verdadero. Para que estos ejercicios sean posibles se debe contar con una verdad dada a través de la enseñanza, de una lectura o de un consejo, la cual debe asimilarse hasta que forme parte de uno mismo, hasta que se convierta en un principio de vida “permanente y siempre activo”²¹⁰. Pero para poder apropiarse de estos discursos verdaderos será necesario, al mismo tiempo, una serie de ejercicios que nos permitan lograr tal nivel de absorción de los mismos; los cuales, en palabras de Foucault, son “procedimientos de subjetivación del discurso de verdad”²¹¹. Estas prácticas importantes de “ascesis de la verdad”²¹² se dividen, según el filósofo francés, en tres. Tenemos, en primer lugar, la importancia de la escucha²¹³: a diferencia de Sócrates, que se paseaba por la urbe preguntando a cada uno sobre lo que se suponía que sabía, en la época helenística, por lo menos para los estoicos y los epicúreos (aunque precedidos por una vieja tradición pitagórica²¹⁴), el discípulo ha de saber, ante todo, callar y escuchar. Plutarco, por dar un ejemplo, da una relevancia primordial al hecho de escuchar con atención, pues considera la audición el más delicado de los sentidos, el que se encuentra en conexión más directa con el alma, con la razón, y, por ello mismo, brinda toda una metodología sobre cómo se debe escuchar poesía y al maestro²¹⁵.

²⁰⁹ Creemos que esta cuestión de la virtualidad de los ejercicios estoicos nos dará una pista importante para comprender la posterior distinción entre el cinismo entendido como una escuela filosófica helenística y el cinismo entendido peyorativamente como descalificativo común.

²¹⁰ Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto», Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 932.

²¹¹ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, p. 311.

²¹² Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 932.

²¹³ *Ib.*, p. 933.

²¹⁴ Cfr., Aulo Gelio. *Noches Áticas*. México: Porrúa, 1999.

²¹⁵ “Por tanto, creo que no podrías sentir ningún desagrado al leer como preámbulo estas observaciones sobre la percepción del oído, de la que Teofrasto afirma que es, de todas, la más ligada a las pasiones (*pathetikotaten*); nada de lo que puede verse, gustarse o tocarse produce enloquecimiento, tribulaciones, emociones tan grandes como los que se apoderan del alma cuando ciertos ruidos resonantes, estruendos y gritos afectan por el oído (Plutarco. “Sobre cómo se debe escuchar” 37f-38a., en: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Madrid: Gredos, 1992., p. 166). Y más adelante, agrega Plutarco: “(el oído) es mucho más racional (*logikotera*) que sensible” (*Ib.*, 38a., p. 167).

En segundo lugar, tenemos la importancia de la escritura. “La escritura –nos dice Foucault- constituye una etapa esencial en el proceso que tiende a toda *askesis*”²¹⁶. Aunque Séneca insiste en que hace falta leer, también nos dice que es necesario escribir²¹⁷, y Epicteto, a pesar de impartir su enseñanza oralmente, pone énfasis en la escritura como ejercicio personal²¹⁸. El escribir se consideraba, durante la época imperial, una forma de trabajo sobre uno mismo para el logro de la transformación individual, de ahí que se hiciera habitual, dentro de un sector culto de la sociedad, los libros de guía y los cuadernos de anotación, los así llamados *hypomnémata*²¹⁹. No se trata, como podría pensarse, de diarios íntimos en los que intentamos articular quiénes somos, sino que consiste en un recordatorio de lo ya meditado sobre un tema en particular, para tenerlo siempre a la mano y evitar el olvido, para “convertirlo en una herramienta coherente y permanente de uso en la relación con uno mismo”²²⁰. En este mismo contexto, encontramos también la relevancia que se le da a la correspondencia. Aquí, la escritura funciona como un mecanismo para mostrarse ante un otro, “entregarse a su mirada por lo que se dice de uno mismo”, pero también como una forma de brindar una mirada al otro, “por la misiva que recibe, se siente mirado”²²¹. En la dinámica epistolar los interlocutores hacen un recuento del trabajo que han estado realizando sobre sí mismos, se brindan herramientas para cuidarse de las posibles penas, se dan consejos de salud y repasan máximas ya interiorizadas aplicadas a situaciones concretas. De esta manera, los sujetos se familiarizan cada vez más con las verdades enunciadas en las misivas de forma intersubjetiva, haciendo que el cuidado de sí mismo y el cuidado del otro funcionen a la par.

En tercer y último lugar, tenemos la atención que se le brinda al autoexamen como ejercicio de memorización de lo que se ha aprendido. Es, nos dice Foucault, el sentido preciso y técnico de la expresión *anakhóresis eis heautón* (retiro en sí mismo), tal como Marco Aurelio la usa: “volverse a uno mismo y hacer el examen de las «riquezas» allí

²¹⁶ Cfr., Michel Foucault. “La escritura de sí”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 937.

²¹⁷ Cfr., Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. 84, 1. *Op. cit.*, p. 51.

²¹⁸ Cfr., “Ten esto a mano de día y de noche: esto has de escribir, sobre esto has de dialogar contigo mismo” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. III, cap. XXIV, 103. *Op. cit.*, p. 358).

²¹⁹ Cfr., Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. Op. cit.*, p. 246.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Michel Foucault. “La escritura de sí”, en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 946.

depositadas; se ha de tener en sí mismo una especie de libro que se relee de vez en cuando”²²². Observamos, entonces, todo un conjunto de prácticas que tienen por finalidad entrelazar los discursos de verdad con el sujeto. Pero como advierte Foucault, no se trata de una verdad que el sujeto descubre en su interior, se trata, más bien, de una verdad que el sujeto adopta como equipamiento (*paraskeue*), que funciona como una exterioridad protectora de los acontecimientos. Por lo tanto, es una verdad que en un principio le es ajena al sujeto, no se encuentra previamente en él, es más una incorporación –o una *encarnación*–, que el despliegue de una supuesta interioridad²²³, y se debe realizar un trabajo complejo y continuo de aplicación progresiva para que ésta se adhiera cada vez más a su existencia.

Es en este escenario, en el que se busca una apropiación de los discursos verdaderos y una armonización entre la verdad que se enuncia y la vida que se tiene, donde entra en juego la *parrhesía*²²⁴. Este término, que etimológicamente significa “decirlo todo”²²⁵, y que Foucault gusta de traducir como “franqueza” (*franc-parler*)²²⁶, tendrá una importancia crucial en todo el mundo grecorromano en lo referente a la autoconstrucción ética del sujeto y en lo que debiera ser su correcta intervención política. La *parrhesía* no solo será el resultado de un adecuado trabajo ascético en lo que respecta a la incorporación de la verdad, no solo será la evidencia de una perfecta armonía –o incluso homofonía– entre el *logos* y el *ergón*, sino que ella misma será un trabajo ascético a través del cual el sujeto se constituirá a sí mismo poniendo en riesgo el respeto social,

²²² Michel Foucault. “«La hermenéutica del sujeto». Anuario del Collège de France, año 82”. en: *Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 933.

²²³ Ángel Gabilondo. “Introducción”. en: Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 26.

²²⁴ “«*Parresía*» es traducida normalmente al castellano como «franqueza» (en inglés como *free-speech*, en francés como *franc-parler* y en alemán como *Freimüthigkeit*)” (Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 36). García Gual, por su parte, traduce el vocablo con el término “sinceridad” en su texto sobre los filósofos cínicos que además incluye una traducción del segmento dedicado al cinismo del célebre libro de Diógenes Laercio (Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza, 1998).

²²⁵ Gabilondo juega con el significado etimológico del término para hacer comprender el sentido que, según Foucault, los antiguos le daban: “La *parresía* tiene que ver con el «todo decir» más en el sentido de ponerlo todo en el decir que en el pretender decirlo todo” (Ángel Gabilondo. “Introducción”. en: Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.* p. 24).

²²⁶ Cfr., Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*; Michel Foucault. “La «parrêsia»”, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)”, en: *La ética del pensamiento. Op. cit.*; Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*; Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983). Op. cit.*; Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984). Op. cit.*

la amistad e incluso la propia vida, como precio a la manifestación de una verdad. Por ende, tenemos la ejercitación de la verdad, no tan solo en el proceso de recepción, no solamente en la escritura, ni en la memorización ni tampoco en la escucha silenciosa del discípulo; sino también en la actividad enunciativa de la misma, en la enseñanza oratoria del maestro, en la arriesgada intervención crítica del filósofo dentro de su sociedad y en la participación franca del sujeto que enfrenta al poder político. Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una ética y una técnica del decir veraz. Una ética porque implica una actitud e incluso una transfiguración en la propia manera de ser del sujeto, por el hecho mismo de que el discurso de verdad “hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad”²²⁷; y una técnica porque representa, no tanto un modo de auto-subjetivación de la verdad por medio de la exposición de sí mismo en el decir, sino más bien un procedimiento necesario e indispensable para transmitir el discurso verdadero a quien lo necesite para su propio cuidado²²⁸.

Ya revisada, de modo muy general, la forma en cómo Foucault aborda el período helenístico-imperial que representa el marco histórico-contextual en el que surge la cuestión del cinismo en su itinerario filosófico, y también ya examinada superficialmente la noción de *epimeleia heautou* que viene a ser el marco conceptual desde el cual irá manifestándose siempre la figura del filósofo cínico como ejemplo paradigmático, debemos ahora adentrarnos en la cuestión de la *parrhesía* que, si bien aparece dentro de la cuestión del “cuidado de sí”, cobra protagonismo en los últimos cursos, seminarios y conferencias del filósofo francés, siendo además el concepto clave que da lugar a la investigación dedicada exclusivamente a la filosofía cínica en *El coraje de la verdad*.

²²⁷ Michel Foucault. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 310.

²²⁸ Cfr., Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 266.

2. Franqueza

*No hay discordancia más ofensiva que aquella que
pueda haber entre el corazón y la lengua,
ni armonía que pueda ofrecer mayor deleite.*

Marsilio Ficino. Cartas

*Lo que yo quiero
es lo que trae tu franqueza,
no tu franqueza.*

Claudio Bertoni. Rápido, antes de llorar

2.1. La parrhesía en el *cuidado de sí*

Como ya dijimos más arriba, etimológicamente el vocablo “*parresiazesthai*” significa “decirlo todo”, de “*pan*” (todo) y “*rema*” (lo que se dice)²²⁹. La parrhesía será, entonces, ese acto de decir todo cuanto se tiene en mente, sin ocultar nada, transparentando lo que se piensa a través del discurso. Por ello, sugeríamos hace un momento que la parrhesía hacía referencia a una forma particular de relación que tiene el enunciante con aquello que dice, dado que el parresiasta deja claro que lo que dice es su propia opinión, que él mismo se encuentra contenido en el discurso que pronuncia. No obstante, el discurso parresiástico además de hacer una identificación entre lo que el sujeto piensa y lo que dice, también tiene como característica que aquello que se piensa y se dice es, en efecto, verdadero: “«*Parresíázesthai*» significa «decir la verdad»”²³⁰. Además de ser honesto y dar la propia opinión, ésta debe ser verdadera; el parresiasta “dice lo que él sabe que es verdadero”²³¹. Se puede ver de inmediato que esto resulta problemático dentro de nuestro moderno marco epistemológico, ya que nos es inevitable preguntarnos sobre las condiciones formales de un enunciado y sobre los procedimientos lógicos y experimentales del que éste es fruto para que pueda ser considerado verdadero. Para los griegos, sin embargo, el que un enunciado sea verdadero, el que la manifestación verbal de una creencia sea verdadera, no radica en la estructura formal de la proposición

²²⁹ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 36.

²³⁰ *Ib.*, p. 39.

²³¹ *Ib.*

y tampoco en las operaciones científicas por las que haya pasado. Dentro de la lógica parresiástica de los griegos, la garantía de verdad de un discurso no se encuentra en el interior del enunciado mismo, sino en el talante personal del sujeto que lo expone: “El «juego parresiástico» -dice Foucault- presupone que el *parresíastés*²³² es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar la verdad a los otros”²³³. Ahora bien, una de estas cualidades morales, quizás la más significativa del parresiasta, es el valor o coraje²³⁴; “El hecho de que un hablante diga algo peligroso –diferente de lo que cree la mayoría- es una fuerte indicación de que es un *parresíastés*”²³⁵.

De esta manera, damos con una tercera característica de la parrhesía: no solo se trata de que el sujeto diga lo que piensa, ni tampoco es suficiente que diga aquello que es verdadero, sino que, incluso, el hecho de decirlo debe suponer un riesgo, un peligro para quien lo profiere. Foucault usa como ejemplo la diferencia que en la Antigüedad había entre la forma en la que se concebía a un profesor de gramática y la idea que del filósofo se tenía; un profesor de gramática puede decir la verdad a sus alumnos sobre aquello a lo que se dedica, y además puede estar completamente seguro de que aquello que dice es verdadero pero, a pesar de esta coincidencia entre creencia y verdad, no es un parresiasta. Un filósofo, en cambio, cuando se dirige a un tirano y le dice que su tiranía es incompatible con la justicia, entonces no solo estará diciendo lo que cree y lo que es verdadero, sino que también asume el riesgo de que el tirano tome medidas violentas contra él. El parresiasta entonces es alguien que se pone a sí mismo en peligro en el momento mismo de decir la verdad, pero este peligro no es siempre el de la muerte; podría ser el riesgo de la pérdida de la amistad al momento de decir una verdad áspera al amigo, o podría ser, por ejemplo, el riesgo de la pérdida de la popularidad política en un debate público al decir una verdad que desagrade a la mayoría. Por ello, “la *parresía* está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto

²³² Foucault señala que la forma verbal «*parresíastés*» no es muy frecuente y no se encuentra en los textos clásicos. Se puede observar, sin embargo, en la Antigüedad tardía en autores como Plutarco y Luciano de Samosata. En una de las obras de este último, *El pescador o Los resucitados*, uno de los personajes lleva también el nombre de Parresiádes (Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 35).

²³³ *Ib.*, p. 40.

²³⁴ De ahí el título del último seminario impartido por Michel Foucault en el Collège de France: *El coraje de la verdad*.

²³⁵ *Ib.*, p. 41.

peligro”²³⁶. Podemos ver aquí un punto que será importante en nuestro abordaje del tema de la parrhesía: ésta no solo será relevante para la formación del otro, del que escucha la franqueza; sino que, al ponerse a sí mismo en riesgo, el parresiasta adopta una relación específica consigo mismo, se ejercita en su posesión de la verdad al momento mismo de enunciarla en una situación donde ésta se hace escandalosa y, por lo tanto, peligrosa.

El escándalo producido por la parrhesía viene determinado por su función eminentemente crítica, tanto la que surge del propio parresiasta como la que éste se dispone a recibir en el escenario confesional. Así pues, la parrhesía es una forma de crítica tanto hacia el otro como hacia sí mismo, pero con la particularidad de que “siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor (...) La parrhesía viene de «abajo», como si dijéramos, y está dirigida hacia «arriba»²³⁷. Por esta razón, se explica el riesgo que toma el parresiasta: su decir la verdad es un peligro porque aquel a quien se la dice puede hacer uso de su poder, de su superioridad (social, política, institucional) para escarmentar al que ha sido franco. No obstante, si bien es cierto que en la historia de la parrhesía hubo un primer momento donde ésta no podía ser usada por cualquiera, sino solo por algunos pocos que tenían ciertos privilegios políticos que de ninguna manera podría tener un esclavo o una mujer de la época, incluso los que tenían el derecho de hacer uso de ella se sometían al riesgo de perder este privilegio -y su propia vida- en el preciso instante en que revela una verdad que amenazara a la mayoría. Pero, ¿por qué el parresiasta enuncia estas verdades incómodas que lo ponen en peligro?, ¿por qué el orador decide hacer uso de la parrhesía cuando es libre de permanecer en silencio? Porque en la parrhesía, pues, “decir la verdad se considera un deber”²³⁸. Si un sujeto es obligado a decir la verdad (bajo tortura, por ejemplo) no se puede decir que el discurso de ese sujeto es parresiástico, mas si éste confiesa voluntariamente su crimen sin que nadie lo obligue a hacerlo, entonces sí está haciendo uso de la parrhesía²³⁹; en este sentido, podemos decir de ella que está ligada a

²³⁶ *Ib.*, p. 42.

²³⁷ *Ib.*, p. 44.

²³⁸ *Ib.*, p. 45.

²³⁹ Sobre este tema es particularmente interesante el debate entre Foucault y Henri Joly que tuvo lugar en la conferencia que impartió aquél en la Universidad de Grenoble. En dicho debate se discute la diferencia entre dos formas de *decirlo todo*: la parrhesía y el *apanta legein*. Mientras en la primera se juega un factor ético en el decir la verdad, en el segundo se trata de una confesión enmarcada sencillamente dentro de obligaciones jurídicas en las que el talante moral no se pone en juego (Michel Foucault. *La parrhesía*, trad. Jorge Álvarez Yagüez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017).

la libertad y al deber²⁴⁰. En resumen, nos topamos con una forma de actividad verbal en la que el sujeto tiene un vínculo con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida al ponerla en peligro, un vínculo consigo mismo y con otros a través de la crítica, y una relación particular con la ley a través de la libertad y el deber²⁴¹. En palabras de Foucault:

En la parrhesía el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.²⁴²

Aunque esta cuestión del hablar franco aparece por primera vez en el *corpus* foucaultiano dentro del marco teórico del cuidado de sí (*epiméleia heatou*), el filósofo francés confiesa en una conferencia impartida en 1982 en la Universidad de Grenoble²⁴³ que se topó con el fenómeno de la parrhesía debido a una antigua inquietud que tenía en torno a lo que él ha llamado “la obligación de decir la verdad”²⁴⁴. Esta cuestión –que a fin de cuentas no es otra que la del fundamento ético del decir la verdad- Foucault la ha planteado dentro de la problemática de la expresión veraz sobre sí mismo que es, a su vez, el marco en donde se desarrolló su investigación sobre aquellas prácticas médicas y psiquiátricas de comienzos del XIX en las que se establecía la obligación del paciente de decir la verdad sobre sí mismo para hacer efectivo el ejercicio terapéutico. Este mismo problema de decir la verdad sobre sí, Foucault lo vuelve a encontrar, claro está, en la práctica judicial; y se vuelve a topar con ella una tercera vez dentro del ejercicio confesional y penitencial en el cristianismo. A pesar de que en los siglos IV-V de nuestra era el sacramento de la penitencia aún no existía, encontramos, sin embargo, dos formas

²⁴⁰ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 46.

²⁴¹ Foucault resume las características de la parrhesía de una forma un poco distinta en *El gobierno de sí y de los otros*: “La parrhesía (...) es pues cierta manera de hablar. Más precisamente, es una manera de decir la verdad. En tercer lugar, es una manera de decir la verdad de tal modo que, por el hecho mismo de decirla, abrimos, nos exponemos a un riesgo. Cuarto, la parrhesía es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituirnos en cierta forma como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Para terminar, la parrhesía es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). Op. cit., p. 65).

²⁴² Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 46.

²⁴³ Cfr., Michel Foucault, “La parrhésia. 1982. (Conferencia en la Universidad de Grenoble)”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 237.

²⁴⁴ *Ib.*, p. 238.

distintas en las que se manifestaba esta obligación de decir la verdad: una sería la obligación de manifestar la verdad sobre sí mismo (*exomologesis*), y la otra que sería la obligación de decir la verdad sobre sí mismo (*exagoreusis*)²⁴⁵. La *exomologesis* -a la que volveremos más adelante- podríamos definirla como una especie de dramatización de sí como pecador a través de la vestimenta, las pruebas, la exclusión de la comunidad, la actitud suplicante, etc. El sujeto se mostraría a sí mismo y a los demás como alguien manchado por el pecado a través de su cuerpo, gestualidad, indumentaria y existencia cotidiana, sin tener que pasar necesariamente por el lenguaje. La *exagoreusis*, por otra parte, sería la obligación del sujeto de decir a alguien, que en este caso sería su director de conciencia, todos los movimientos de su pensamiento, y no solo sus pecados, como sería habitual en la práctica confesional de la espiritualidad cristiana²⁴⁶.

Es esta historia de la obligación de decirlo todo sobre uno mismo lo que le interesó a Foucault por largo tiempo, y lo que lo llevó en un momento dado a examinar la filosofía grecorromana para saber si era posible encontrar allí una raíz en esta ética del decir la verdad²⁴⁷. Se encuentra aquí con una serie de prácticas filosóficas que, como ya vimos, estaban destinadas al cuidado de sí mismo (*epimeleia heautou*), y es dentro de este escenario que Foucault considera el problema de la obligación de decirlo todo, dando con la noción, fundamental en la cultura clásica, de parrhesía. Ahora bien, lo primero que nota Foucault es que dicha noción se encuentra también en la espiritualidad cristiana pero con un sentido distintivo al que hallamos en los textos filosóficos de la época helenístico-imperial: mientras que en el cristianismo se trataba de la necesidad por parte del discípulo de “abrir enteramente su corazón a su director para mostrarle el movimiento de sus pensamientos”²⁴⁸, en la filosofía grecorromana, por el contrario, la parrhesía no era una obligación del discípulo –al que, más bien, se le enseñaba a hacer silencio y escuchar atentamente–, sino un deber del maestro. En esta dinámica parresiástica se pretendía que

²⁴⁵ Sobre estas dos formas de obligación de decir la verdad, dramática-corporal por un lado (*exomologesis*), y confesional-verbal por el otro (*exagoreusis*), hay un estudio más detenido en el seminario impartido por Foucault en el seminario que imparte en el Collège de France durante los años 1979-1980, específicamente en las lecciones del 5 y 26 de marzo (Cfr., Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979.1980)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014), y en su curso en Lovaina titulado *Obrar mal decir la verdad* (Cfr., Michel Foucault. *Obrar mal decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014).

²⁴⁶ Cfr., Michel Foucault, “La parrhesía. 1982. (Conferencia en la Universidad de Grenoble)”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Op. cit.*, pp. 239-240.

²⁴⁷ *Ib.*, p. 240.

²⁴⁸ *Ib.*, p. 241.

el discípulo, con ayuda del discurso franco de su maestro, estableciera una relación independiente, plena y satisfactoria consigo mismo; y lo que evidenciaría la veracidad de este discurso parresiástico sería, en efecto, el logro de un cuidado de sí mismo autónomo por parte del discípulo que le permitiera prescindir de su tutor²⁴⁹. De este modo, la parrhesía se presentaba como una acción discursiva que procuraba afectar a su interlocutor, pero no para la búsqueda del beneficio del orador, como sería el caso de la retórica²⁵⁰, sino con la intención de que los otros se inquietaran por sí mismos y se ocuparan de sus propias vidas.

Para explicar la parrhesía en tanto actitud ética y como procedimiento técnico en el discurso del maestro durante el período helenístico-imperial, Foucault emprende un análisis de tres textos paradigmáticos en lo que respecta al asunto del hablar franco: en primer lugar, el texto del epicúreo Filodemo²⁵¹, titulado *Peri parrhesias*; luego, un texto de Galeno que se encuentra en el *Tratado de las pasiones*, el cual comienza con un análisis de cómo debe utilizarse la franqueza en las relaciones psicagógicas; y por último, la revisión de la epístola 75 de Séneca a Lucilio. Como puede verse, el análisis que hace Foucault de estos textos no cuida un orden cronológico, pues su intención es, en realidad, ilustrar el sentido de la parrhesía en la época helenístico-imperial en sus ámbitos más significativos: el texto de Filodemo, por ejemplo, nos brinda una imagen institucional del juego parresiástico; el texto de Galeno –mucho más tardío, de finales del siglo II d.C- nos permite dar cuenta de lo que es la parrhesía dentro de la relación individual de dirección; y, finalmente, la carta de Séneca a Lucilio –mediados del siglo I d.C- se le presenta a Foucault como el texto más profundo y más analítico sobre la parrhesía.

Así pues, tendríamos en primer lugar el texto de Filodemo, *Peri parrhesias* (*Tratado del hablar claro*), del que apenas se conservan algunos fragmentos

²⁴⁹ Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Op. cit., p. 266.

²⁵⁰ El análisis de Foucault sobre la tradicional oposición entre retórica y parrhesía la encontramos por primera vez en su curso del Collège de 1981-1982 (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., pp. 367, 386).

²⁵¹ “Filodemo de Gadara, griego originario del Cercano Oriente, se traslada en un principio a Atenas para instalarse junto a Zenón de Sidón, y luego se establece en Roma en la década de los setenta a.C.; allí se convierte en amigo, confidente y director de conciencia de L. Calpurnio Pisón Censorino, suegro de César y cónsul en 58 a.C. (...) antes de establecerse definitivamente en Herculano, en la villa hoy llamada «de los papiros», propiedad de Lucio Pisón, cuya biblioteca guardaba números e importantes textos epicúreos” (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 184).

relativamente importantes. Para Filodemo, la parrhesía sería un arte conjetural que se sustenta sobre el conocimiento del *kairos*, el momento oportuno²⁵². En este sentido, la parrhesía se caracterizaría por ser un cierto modo de expresión que se comete en relación a las circunstancias para lograr ser efectiva en la dirección del discípulo. Este discernimiento en torno al momento adecuado para intervenir verbalmente sobre el discípulo –que no sea muy apresurado y tampoco retrasarlo en demasía, atención al estado de ánimo del interlocutor, cuidado del entorno y de la escucha de terceros al momento de hablar, etc.- es lo que hará de la parrhesía una técnica similar a la del navegante o el médico. Filodemo explicita este paralelismo entre práctica parresiástica y práctica médica: la parrhesía, dice, es un auxilio (*boetheia*), una terapéutica (*therapeia*), y debe permitir curar como corresponde, ya que el sabio (*sophos*) que usa el discurso franco debe ser un buen médico²⁵³.

Pero lo que más llama la atención de este texto de Filodemo es, como ya sugerimos, que aparece en él una cierta estructura institucional del hablar franco, y es dentro de este marco que Foucault encuentra una novedad interesante: Filodemo sostiene que mediante la parrhesía incitamos, intensificamos o animamos de cierto modo la benevolencia (*eunoia*) de los alumnos entre sí por el mero hecho de haber hablado libremente²⁵⁴. Ahora bien, esta parrhesía del maestro que se usará para incitar en el alumno una actitud determinada relacionada con la benevolencia, solo conseguirá su objetivo cuando logre que los discípulos mismos practiquen esta franqueza los unos con los otros, lo que intensificaría, según Filodemo, la amistad entre ellos²⁵⁵. Así, se ve en este texto cómo en el epicureísmo se forma un marco institucional donde se posibilita el pasaje de la parrhesía del maestro a la parrhesía del alumno; la práctica de la franqueza del guía debe ser el ejemplo y la motivación de los guiados que tendrán, ellos también, el derecho y la obligación de ejercer la práctica parresiástica. Tenemos, entonces, dos aspectos fundamentales de la institución epicúrea de la parrhesía que es conveniente destacar aquí: por un lado, la transferencia de la parrhesía del maestro al alumno, lo que podríamos llamar una *cesión vertical* del hablar franco; y, por otro lado, la importancia

²⁵² Cfr., M. Gigante. *La Bibliothèque de Philodème et L'épicurisme romain*. París: Les Belles Lettres, 1987., pp. 206-207.

²⁵³ *Ib.*, pp. 209-211.

²⁵⁴ *Ib.*, p. 206.

²⁵⁵ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. Op. cit., pp. 365-366.

de la amistad, de la benevolencia recíproca de los discípulos entre sí, la cual será intensificada por una *inversión* u *horizontalización* en el traspaso de la práctica parresiástica, convirtiéndose ésta en el modo primordial de relación entre los discípulos. Dichos aspectos son especialmente llamativos para nuestra investigación debido a que aquella característica de la parrhesía helenística que enunciamos junto a Foucault al principio -a saber, que era una práctica exclusiva del maestro-, aquí se matiza. En efecto, en el epicureísmo encontramos una serie de textos en los que se muestra una actividad en la que los discípulos se reunían ante el maestro (*kathegoumenos*) para hablar de sus pensamientos, de sus faltas cometidas y revelar las debilidades que padecían. Claro que, a diferencia de la práctica confesional de la espiritualidad cristiana, esto no será hecho para que el discípulo saque a luz sus faltas y así poder deshacerse del mal oculto en el interior de su alma, sino que en la expresión franca de sus pensamientos la meta será despertar la benevolencia de los otros discípulos: “(estos) deben salvarse unos a otros, salvarse unos por medio de los otros”²⁵⁶. De todos modos, para Foucault esta parrhesía horizontal que se da entre los discípulos en la práctica de la confesión epicúrea es muy singular en la época helenístico-imperial, y representa, ante todo, un antecedente importante de la institución confesional del cristianismo²⁵⁷.

En segundo lugar, tenemos, como ya dijimos, ese célebre libro de Galeno que es el *Tratado de las pasiones*²⁵⁸. A diferencia de lo que encontramos en el texto de Filodemo,

²⁵⁶ M. Gigante. *La Bibliothèque de Philodème et L'épicurisme romain. Op. cit.*, p. 212.

²⁵⁷ Sobre la cuestión de la parrhesía en el epicureísmo, Foucault realiza, además, un análisis –muy breve, según el filósofo por cuestiones de tiempo- de un pasaje en el que se explicita el lugar de la franqueza dentro de la *physiologia* epicúrea. Dice lo siguiente: “Por mi parte, preferiría usar la libertad de palabra de quien estudia la naturaleza y decir proféticamente las cosas útiles a todos los hombres, aun cuando nadie me comprendiera, que dar mi asentimiento a las opiniones recibidas y recoger la alabanza que cae en abundancia, procedente de los muchos” (Epicuro. Sentencia Vaticana 29., en *Lettres et maximes.*, trad. M. Conche. Villers-sur-Mer: Éd. De Mégare, 1977, p. 255). Foucault destaca la expresión “libertad de palabra”, que es la traducción usada en este caso del vocablo griego *parrhesía*, que más que simple libertad de palabra, sería la técnica que permite al maestro transmitir sus conocimientos al discípulo de tal forma que estos le sean útiles para su transformación, curación o mejoramiento. De esta manera, el conocedor de la naturaleza, el *physiologós*, hará uso del libre discurso sobre el conocimiento que él mismo tiene en función de lo que le será útil al interlocutor. Pero, asimismo, Epicuro nos habla de “decir proféticamente las cosas útiles” (*khresmodein*), y en este sentido se refiere a un discurso que no solo dice la verdad, sino que además dice lo que se debe hacer; devela y prescribe. Será preferible, dice Epicuro, hacer este tipo de formulaciones oculares que, aunque sean oscuras, prescriben; que hacer eco de las opiniones corrientes, las cuales tienen sin duda el asentimiento de todos y la comprensión de todos, pero que realmente no producen una transformación, un mejoramiento en el sujeto (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982). Op. cit.*, pp. 231-232).

²⁵⁸ Para ser más precisos, el título del texto es *Tratado de la cura de las pasiones*. Aunque los editores vacilan entre dos títulos: *Tratado de las pasiones del alma y sus errores* (siguiendo a Marquardt) y *Del diagnóstico y el tratamiento de las pasiones del alma* (siguiendo a Kuhn).

no hay aquí una teoría de la parrhesía, sino una serie de elementos que, por una parte, nos permite reconocer cuál discurso es franco y qué hombre es capaz de hacer uso de la franqueza y, por otra parte, una descripción de cómo debe actuar el interlocutor del parresiasta para que éste pueda serle de utilidad. Galeno comienza el texto explicando que no es posible sanarse si no se tiene conocimiento de aquello que hay que sanar. Cuando un sujeto se siente enfermo, afirma Galeno, aunque no conozca con claridad su enfermedad la sufre lo suficiente como para tomar la decisión espontánea de ir al médico. Sin embargo, no ocurre de la misma manera cuando se trata de atender a las pasiones y los errores ya que, nos dice el médico de Pérgamo, el hombre se ama siempre demasiado como para evitar hacerse ilusiones respecto a sí mismo. Es justamente este amarse demasiado que nos hace crearnos ilusiones, lo que nos descalifica como médicos de nosotros mismos y, por ello, al igual que con las otras enfermedades, es urgente acudir a otro para curarnos²⁵⁹. Pero, ¿cómo elegir a ese otro que necesitamos para la cura? Galeno introduce aquí el concepto que será el opuesto tradicional de la franqueza, la adulación, y dice que habrá que estar atento cuando se escuche hablar de alguien que es reconocido por no ser un adulón. Una vez hallado este hombre, será necesario frecuentarlo para ver cómo se comporta y así comprobar con nuestros propios ojos si en efecto es cierto lo que de él se dice²⁶⁰. Luego, debemos dirigirnos a él, mas, ¿qué hacer para que ese otro haga uso de su parrhesía y nos cure así de nuestras pasiones y errores? Pues debemos iniciar una conversación con él y preguntarle si ve en nuestro comportamiento, en nuestras palabras, los signos de una pasión. Puede que nuestro parresiasta nos diga que sí notó que estamos afectados por una pasión, y en ese caso le pediríamos consejos para sanarnos. Mas es posible que nos diga que no ha notado ninguna pasión en nosotros. De ser así, dice Galeno, no podemos vanagloriarnos ni acomodarnos tranquilamente a esa opinión, sino que debemos insistir con nuestras preguntas y obstinarnos en ello hasta obtener otra respuesta que no sea: “usted no tiene ninguna pasión”, ya que quizás nuestro parresiasta no ha tenido suficiente tiempo para notar en nosotros una pasión, o tan solo no hemos despertado en él un interés para guiarnos²⁶¹. Puede suceder también que, en vez de decirnos que no hay en nosotros ninguna pasión, nos reproche algo que para nosotros no tiene fundamento alguno. En este caso, Galeno nos exhorta a no apartarnos del consejero

²⁵⁹ Cfr., Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 370. Foucault usa la traducción de R. Van der Elst: (Galeno. *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*. París: Delagrave, 1914).

²⁶⁰ *Ib.*, p. 371.

²⁶¹ *Ib.*

en cuestión, ya que siempre es posible que nuestro interlocutor tenga razón, y, de todas maneras, el reproche puede ser una oportunidad para observarnos mejor y ejercer sobre nosotros una vigilancia más atenta²⁶². Por último, es posible que, después de todo, lleguemos a la conclusión de que el reproche es indudablemente injusto, pues bien, dice Galeno -en un texto particularmente interesante considerando el contexto histórico²⁶³-, es preciso estar agradecido de todas formas con él, dado que la injusticia del director de consciencia es una prueba útil en la enseñanza de soportar los agravios de los demás, pues, al ser éstos tan constantes a lo largo de la vida, es necesario aprovechar cada oportunidad para hacernos más fuertes contra ellos²⁶⁴.

Damos, entonces, con una serie de elementos llamativos en lo referente a la relación entre cuidado de sí (*epiméleia heatou*) y parrhesía. Primero, vemos la necesidad ineludible del sujeto que desea cuidarse a sí mismo de encontrar a un otro que lo guíe²⁶⁵; “no se puede hacer nada sin el otro”²⁶⁶. Segundo, Galeno -que como se sabe es un médico y usa toda una serie de analogías entre la medicina del cuerpo y la cura del alma- no considera que ese otro al que debemos acudir para la cura de nuestras pasiones tenga que ser un “técnico del alma”, sino alguien con unas ciertas cualidades morales²⁶⁷. La principal de estas cualidades, como ya vimos, es la de la franqueza (parrhesía). Este guía debe caracterizarse, ante todo, por no ser un adulator, y para ello hay que examinarlo entre los poderosos y ponerlo a prueba con nuestras preguntas. Se trata de una dinámica opuesta a la que se da en la espiritualidad cristiana, donde el director de consciencia es el

²⁶² *Ib.*, pp. 371-372.

²⁶³ “La injusticia del director es una prueba positiva para el dirigido: elemento curioso, sorprendente que, hasta donde yo sé, casi no se encuentra en otros textos del mismo género y la misma época, pero del que se hallará una transposición y todo un desarrollo en la espiritualidad cristiana” (*Ib.*, p. 372).

²⁶⁴ *Ib.*, p. 372.

²⁶⁵ “He visto que los hombres que dejan en manos de otros la declaración de su propio valor se equivocan muy rara vez, mientras que aquellos que se consideran excelentes sin confiar ese juicio a otros los vi tropezar mucho y con frecuencia” (Galeno. *Traité des passions de l’âme et de ses erreurs*. *Op. cit.*, p. 71).

²⁶⁶ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 372.

²⁶⁷ Además de las cualidades morales habría también una serie de cualidades materiales que influirían, según Galeno, en el talante moral del sujeto. Una de estas cualidades sería el dinero; el tutor debería preferiblemente tener más dinero que el tutorado porque, si no, las probabilidades de que aquél sea un adulator son mayores. En *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, texto que recoge la conferencia que dictó Foucault en 1983 en la Universidad de Berkeley, se hace una muy breve suposición sobre lo que pensaría un cínico de esta máxima de Galeno en la que recomienda que el tutor-parresiasta sea bastante rico: “Los cínicos, por supuesto, habrían dicho que alguien que es rico, que tiene una indudable relación con la riqueza, no puede ser realmente sabio; de manera que no vale la pena elegirlo como *parresiastés*. La idea de Galeno de elegir a alguien más rico que uno como su *parresiastés* le parecería ridícula a un cínico” (Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2012., p. 182).

que pone a prueba la franqueza del discípulo que, por su parte, debe hablar de sí mismo con total transparencia²⁶⁸.

El tercer texto al que hace referencia Foucault en su *Hermenéutica del sujeto* para ejemplificar la cuestión de la parrhesía en la época helenístico-imperial y su relación con la *epiméleia*, es la correspondencia de Séneca con Lucilio, en particular las epístolas 40, 38, 29 y, sobre todo, la 75, donde, explícita o implícitamente, se habla de la *libertas* que es el equivalente latino de la parrhesía. Foucault hace un análisis muy breve de las tres primeras, y nosotros dejaremos ese análisis de lado por ahora, ya que en ellas se asoma el asunto que más nos interesa en este trabajo y que trataremos a partir del capítulo posterior al presente: el cinismo. Pasemos, entonces, directamente a la carta 75, en la cual Séneca le escribe a Lucilio sobre lo que podríamos llamar la *estética de la parrhesía epistolar*, y destaca, en primer lugar, que la mejor manera de establecer una dirección de consciencia es a través del contacto directo y personal de los interlocutores, pero en dado caso que solo se pueda hacer uso de la carta para establecer una comunicación, ésta debe imitar, en la medida de lo posible, el trato vivo y físico, caracterizado por la sencillez y la espontaneidad²⁶⁹. En segundo lugar, vemos aparecer de nuevo esa figura que se presenta siempre como la contraparte de la franqueza, a saber, la retórica, pero esta vez con ciertas diferencias. Séneca señala que no hay por qué desdeñar los placeres que suscita un discurso adornado y placentero al oído, y que incluso este embellecimiento de la palabra podría ser perfectamente útil si permite mostrar las cosas de una mejor manera²⁷⁰. Por lo tanto, el uso de recursos para embellecer el discurso tendrá una función instrumental, pero no habrá “ninguna obediencia fundamental, global, total a las reglas de la retórica”²⁷¹. Después, para Séneca la función principal de la *libertas* es volverse hacia el otro para que esa palabra le pueda ser de utilidad al interlocutor, pero no para su *ingenium* (mente, inteligencia, etc.), sino que lo será para el *animi negotium* (comercio o actividad del alma). Esta utilidad de la franqueza para el *animi negotium* no consistirá en guardar el

²⁶⁸ *Ib.*, p. 373.

²⁶⁹ “Te quejas de que es poca la pulcritud de las cartas que te dirijo. ¿Quién, de hecho, habla con pulcritud sino el que pretende hablar con afectación? Como mi conversación, si juntos estuviéramos sentados o caminando, resultaría sencilla y ágil, tales quiero que sean mis epístolas en las que nada hay de rebuscado o falso” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, 9, 75. *Op. cit.*, pp. 440-441).

²⁷⁰ “¡Por Hércules!, no pretendo que sean enjutas y áridas las conversaciones que dediquemos a temas tan elevados, porque la filosofía tampoco renuncia a las finuras del ingenio; no conviene, sin embargo, consumir mucho esfuerzo en las palabras” (*Ib.*, p. 441).

²⁷¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 377.

discurso en algún lugar de nuestra memoria recordando su belleza, mas sí en cincelarlo, incorporarlo de tal modo que, cuando nos encontremos en una situación relacionada con ese discurso, podamos actuar como corresponde²⁷². Por último, volvemos a encontrar, como en Filodemo, la comparación entre parrhesía y otras artes estocásticas como la medicina, el pilotaje y el gobierno de los hombres²⁷³.

Aunque en la carta 75 de Séneca a Lucilio encontramos todos estos rasgos que son tan importantes para comprender la concepción helenístico-imperial que se tenía de la parrhesía, lo más destacable de este texto para Foucault -y que ya se asoma tanto en Filodemo como en Galeno- es el pasaje donde Séneca sostiene que preferiría mostrar (*ostendere*) lo que siente (*quid sentiam*) antes que hablar (*loqui*)²⁷⁴. Para el filósofo francés, esta ostentación del pensamiento, que debe evitar en lo posible las expresiones dramáticas, implica dos cuestiones muy importantes. Por un lado, este mostrarse al otro hace referencia a una “transmisión lisa y llana del pensamiento”²⁷⁵ con el mínimo ornamento y la mayor transparencia. Y, por otro lado, esta ostentación del pensamiento, que es una transmisión pura y simple, es, a su vez, la manifestación real de los pensamientos de quien los transmite. Séneca lo explicita: “(...) siento todo cuanto te digo, y no solo lo siento sino que lo siento con amor”²⁷⁶. Esto nos lleva al elemento nodal de la noción de *libertas*, el cual ya vemos aparecer en Galeno cuando decía, por ejemplo, que debía tomarse como maestro a quien haya mostrado con su vida una buena conducción de sí mismo; se trata de la coincidencia entre aquello que se dice y la conducta de quien habla. Sostiene Séneca:

Sea éste, en esencia, nuestro propósito: expresar lo que sentimos
y sentir lo que expresamos; que nuestra forma de hablar

²⁷² “¿Te entretienes con las palabras? (...) ¿Cuándo llegarás a aprender tantas enseñanzas? ¿Cuándo lo que hayas aprendido lo grabarás en tu mente de forma que no puedas olvidarlo? ¿Cuándo lo pondrás a prueba? Porque no es bastante para este, como para los demás conocimientos, confiarlo a la memoria; hay que ponerlo a prueba con las obras. No es feliz quien tiene el saber, sino quien lo actualiza” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, 9, 75. *Op. cit.*, p. 442).

²⁷³ “El enfermo no busca un médico elocuente; pero, si coincide que la misma persona que puede curar, expone con elegancia el tratamiento a seguir, el paciente lo considerará un bien. Con todo no tendrá que felicitarse por el hecho de haberse encontrado con quien, además de médico, es elocuente, pues es lo mismo que si el timonel experto es también hermoso” (*Ib.*).

²⁷⁴ “Si fuera posible preferiría mostrar mis sentimientos antes que expresarlos” (*Ib.*, p. 441).

²⁷⁵ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 379.

²⁷⁶ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, 9, 75. *Op. cit.*, p. 441.

concuerde con nuestra vida. Ha cumplido su promesa quien, tanto al verle como al escucharle, se muestra él mismo²⁷⁷.

Hallamos, así, el fundamento y la condición de la parrhesía: la armonía²⁷⁸ entre lo que escuchamos de un individuo y la vida de éste; “el fondo de la parrhesía –dice Foucault– es, creo, esa *adaequatio* entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta como lo quiere esa verdad”²⁷⁹. Más que cualquier otra cosa, lo característico de la parrhesía, de la *libertas*, viene a ser la adecuación del sujeto de la enunciación al sujeto de la conducta, adecuación que le permitiría hablar al margen de las formas exigidas y con independencia de los recursos retóricos.

Para resumir, podríamos decir que la parrhesía que se muestra en estos tres textos de la época helenístico-imperial se caracteriza por ser un discurso libre, independiente de las reglas de la retórica u otros formalismos institucionales; por actuar de acuerdo al *kairós*, en el momento oportuno y adaptándose a las particularidades del oyente para que pueda serle de utilidad; pero ante todo, por ser una palabra que implica un compromiso por parte de quien la pronuncia, un pacto entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. El parresiasta, “en el momento mismo en que dice «digo la verdad», se compromete a hacer lo que dice y a ser el sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula”²⁸⁰. En este sentido, la parrhesía implica un ejemplo material-existencial²⁸¹, y es justamente este *exemplum*, esta identidad absoluta e íntegra entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta, el pilar sobre el que se sostiene la veracidad del discurso parresiástico²⁸².

De cualquier forma, podemos ver cómo la parrhesía de los epicúreos que ilustra Filodemo es bastante distinta a la que encontramos en Galeno, y la franqueza de la que

²⁷⁷ *Ib.*

²⁷⁸ En el capítulo siguiente profundizaremos un poco más sobre la cuestión de la “armonía” y la “homofonía” en la parrhesía filosófica.

²⁷⁹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 380.

²⁸⁰ *Ib.*, pp. 380-381.

²⁸¹ Más adelante se hablará del cinismo como “materialismo existencial” partiendo de lo expuesto por Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica* (Cfr., Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003).

²⁸² No se trata, sin embargo, de que el ejemplo existencial sirva como mero facilitador pedagógico para la comprensión de la verdad que se enuncia, sino que la transmisión continua de discursos y praxis en conjunto permite que se reproduzca sin cesar este pacto propiamente parresiástico (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del College de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 381).

habla Séneca también tiene sus diferencias significativas, por lo que podríamos decir que esta técnica del “cuidado de sí” que es la parrhesía, incluso dentro del propio contexto de la época alejandrina y romana, tiene una multitud de modalidades. Foucault, por su parte, dedicará sus últimas clases en el Collège de France a la modalidad más radical, *pura* y, por ello mismo, grotesca de la práctica parresiástica de la época grecorromana: la franqueza cínica, “el coraje de la verdad”²⁸³ del cinismo. Mas, antes de tratar en profundidad la parrhesía cínica –e incluso la socrática-, Foucault elaborará una historia de la parrhesía en la que develará su origen político en la cultura helénica y su posterior incorporación a la esfera filosófica. Por lo tanto, siguiendo el itinerario de Foucault, haremos un zigzag histórico: ejemplificamos, unos párrafos atrás, la práctica parresiástica con autores ubicados temporalmente entre el último siglo de la era pasada y los dos primeros de la nuestra –Filodemo, Galeno, Séneca-; a continuación, revisaremos la genealogía de la parrhesía que se presenta en *El gobierno de sí y de los otros*, por lo que daremos un salto atrás hacia el siglo V a.C., y hablaremos del lugar de la parrhesía en figuras como Eurípides, Tucídides y Sócrates; por último, volveremos a la época helenística, entre el siglo IV a.C. y el IV d.C. para por fin hablar de la franqueza cínica.

2.2. La parrhesía euripídica

Como mencionamos más arriba, el vocablo parrhesía aparece por primera vez en la literatura helénica en las tragedias de Eurípides, por esta razón, comenzaremos nuestro recorrido genealógico haciendo una revisión breve del lugar que tiene dicho término en las obras del dramaturgo griego. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que la noción de parrhesía que aparece en los textos clásicos del siglo IV a.C. tiene un sentido totalmente distinto al que encontramos en los del período helenístico-imperial que analizamos hace un momento. Como vimos, esa parrhesía técnica para el cuidado de sí ilustrada por Filodemo, Galeno y Séneca, se encontraba vinculada a una cierta cualidad personal, a la posesión de una serie de virtudes de las cuales se destacaba la valentía de decir la verdad. En la época clásica la parrhesía no se encuentra esencialmente relacionada con una virtud como el coraje personal, sino más bien con dos cosas de carácter político-institucional: “por una parte, cierta estructura política que caracteriza a la ciudad y, en segundo lugar,

²⁸³ Alusión al título del último seminario que realiza Foucault en el Collège.

el estatus social y político de algunos individuos dentro de esa ciudad”²⁸⁴. Para dar cuenta de la parrhesía como algo propio de la estructura política de una determinada ciudad, Foucault trae a colación un texto de Polibio que, si bien es un par de siglos posterior a la época de Eurípides, le sirve para ilustrar el contexto político-institucional en el que se desarrolla el problema de la parrhesía, en tanto fenómeno fundamental del estatus socio-político del individuo, dentro de la dramaturgia clásica. Polibio realiza un elogio de la forma en que se encuentran organizadas políticamente las ciudades de los aqueos, ya que en ellas, dice el historiador, encontramos *demokratía* (democracia), *isegoría* (igualdad) y parrhesía²⁸⁵. La *demokratía* es el derecho de todos aquellos que gozan de la ciudadanía - y por ende, son miembros del *demos*- de participar del poder. *Isegoría*, en cambio, se vincula con la estructura de igualdad que hace que los derechos y deberes de éstos, que son ciudadanos, sean los mismos. Por último, está la parrhesía, que, en este contexto, alude a la libertad que tienen los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política, tanto en la actividad cotidiana del ciudadano, como en el marco institucional de la asamblea, aun cuando el sujeto no ejerza un cargo específico²⁸⁶.

Así pues, tenemos el marco institucional en el cual entra en juego la parrhesía en los textos de Eurípides, pero en dichos textos se hará más referencia a la cuestión del estatus sociopolítico de los individuos que quieren hacer o hacen, en efecto, uso de la parrhesía que a la estructura general de la ciudad que ilustra Polibio. Es en *El gobierno de sí y de los otros* cuando Foucault comienza su investigación sobre la parrhesía en Eurípides, y lo hace a través de un análisis de la obra *Ión*, que considera la más importante en lo que respecta a esta cuestión²⁸⁷, para luego examinar la forma en la que aparece en otras obras del dramaturgo -*Fenicias*, *Hipólito*, *Bacantes* y *Orestes*- puesto que, si bien

²⁸⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 69-70.

²⁸⁵ “No se encontrará república donde la igualdad, la libertad, y, en una palabra, donde la democracia sea más perfecta ni la constitución más sencilla que en la aquea [*isegorías kai parrhesías kai katholou demokratías alethinés sistema kaiproáiresin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes pará tois Akhaióis hyparkhouses*]” (Polibio. *Historias*, II, 38, 6. Madrid: Gredos, 1981-1983., p. 230). En la edición española, el término parrhesía es traducido como “libertad”, y aunque el equivalente latino de la parrhesía es “libertas”, en alusión, justamente, a la libertad, sería más preciso traducir el vocablo, en este caso, como “libertad de palabra” o “libertad de discurso”.

²⁸⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 70.

²⁸⁷ “Si me intereso por ese texto de *Ión*, es porque está insertada en el medio o, digamos, al final del primer tercio de una tragedia, acerca de la cual creo que puede decirse que está íntegramente consagrada a la parrhesía o, en todo caso, que el tema de la parrhesía (del decir todo, el decir veraz y el hablar franco) la recorre de uno a otro extremo” (*Ib.*, p. 74).

es cierto que no le dan la misma relevancia a la parrhesía, las escasas apariciones del vocablo dan pistas importantísimas para su comprensión. No obstante, en las conferencias que Foucault impartió en la Universidad de Berkeley, que fueron editadas en un texto titulado *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, además de agregarse a la investigación el análisis de una obra más de Eurípides –*Electra*–, se cambia el orden de la exposición. Esta vez, el filósofo francés comienza por hacer una revisión de cuatro de estas obras euripídicas –*Fenicias*, *Hipólito*, *Bacantes* y *Electra*–, consideradas secundarias respecto a la parrhesía, y hallar en ellas las muy escasas alusiones a ésta; acto seguido, trata con mayor amplitud el *Ión*; y culmina con *Orestes* que, si bien la parrhesía no cumple en él un papel tan protagónico como en el *Ión*, presenta una escena que será crucial para dar cuenta del modo en el que los atenienses entendieron sus propias instituciones, ya que se efectúa ahí un desplazamiento del territorio propiamente parresiástico, que se entenderá como un asunto que además de ser político es también filosófico²⁸⁸. Este esquema será, pues, el que seguiremos en nuestra investigación.

Comencemos con *Fenicias*. La temática de la obra gira principalmente en torno a la lucha por el poder entre los dos hijos de Edipo: Eteocles y Polinices. Después de la caída de Edipo, con la finalidad de evitar la maldición de su padre por la cual tendrían que dividir su herencia a través de las armas, Eteocles y Polinices hacen un pacto para gobernar Tebas alternándose de año en año, con Eteocles reinando primero. Tras su primer año de gobierno, éste se niega a ceder el poder a su hermano Polinices, el cual, desde el exilio, vuelve a Tebas con un ejército para hacerse con la ciudad. Yocasta –madre de Polinices y Eteocles, y también esposa y madre de Edipo– intenta convencer a sus dos hijos para que se encuentren en una tregua. Es durante esta cita, al encontrarse Polinices y Yocasta, cuando se hace alusión por única vez en la obra a la parrhesía. La madre pregunta a Polinices: “¿Qué es el estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal?”, a lo que Polinices contesta: “El más grande. De hecho es mayor que lo que pueda expresarse”. Y cuando Yocasta le pregunta por qué estar desterrado es tan insoportable, su hijo contesta: “Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra (parrhesía)”. Yocasta, por su parte, afirma: “Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensa”²⁸⁹. Aquí podemos ver cómo la parrhesía se vincula, sobre todo, con el estatus

²⁸⁸ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 54.

²⁸⁹ El pasaje completo vendría a ser así:

social de Polinices dentro de un determinado marco político, pues al encontrarse exiliado de su ciudad no puede ejercer la “libertad de palabra”. Pero en este breve pasaje puede observarse, en realidad, el peso que tiene la parrhesía, esta libertad discursiva, ya que el no tener las autoridad para ejercerla implica no tener ningún tipo de poder y, por lo tanto, implica encontrarse en la situación de un esclavo que no puede poner freno al poderoso en un levantamiento de voz.

El siguiente texto de Eurípides analizado por Foucault es un pasaje del *Hipólito*, obra en la que el término “parrhesía” aparece justo después de que Fedra confiesa a su nodriza el amor que siente por Hipólito –pasión amorosa que, en efecto, será el tema principal de la tragedia-. No obstante, frente a lo que se pudiera esperar por lo que hemos dicho de la parrhesía en el apartado previo, cuando se hace alusión a ella no es para referirse a la confesión en sí, sino a algo totalmente distinto. Fedra exclama que no desea cometer adulterio, no tanto por la carga moral o jurídica que eso pueda significarle sino para evitar a toda costa que sus hijos lleven consigo la deshonor que dicho acto supone, ya que con esa mancha no podrían ejercer la parrhesía y, agrega Fedra, la consciencia de una mácula familiar de esta envergadura haría esclavo a cualquier hombre:

Esto, en verdad, es lo que me está matando, amigas, el temor de que un día sea sorprendida deshonorando a mi esposo y a los hijos que di a luz. ¡Ojalá puedan ellos, libres para hablar con franqueza (*eleutheroi parresía thallontes*) y en la flor de la edad, habitar la ciudad ilustre de Atenas, gozando de buen nombre por causa de su madre! Sin duda esclaviza al hombre, aunque sea de ánimo resuelto, conocer los defectos de su madre o de su padre.²⁹⁰

“Yocasta. – Bien, te preguntaré primero lo que deseo saber. ¿Qué es el estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal?

Polinices. – El más grande. De hecho es mayor que lo que pueda expresarse.

Yocasta. – ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

Polinices. – Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra.

Yocasta. – Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensas.

Polinices. – Es necesario soportar las necesidades de los poderosos” (Eurípides. *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 2000., pp. 41-42). En esta edición, traducida y comentada por Carlos García Gual, en donde aparece la expresión “libertad de palabra” se señala una nota al pie que dice: “La *parresía*, «libertad de palabra», era algo fundamental en la convivencia cotidiana para un ciudadano ateniense, y una característica en la vida griega de la posición del hombre libre frente a la del esclavo o el bárbaro. Este verso pasó como una sentencia brillante a posteriores antologías” (*Ib.*).

²⁹⁰ Eurípides. *Tragedias III*. *Op. cit.*, pp. 199-200.

Lo realmente interesante de este pasaje es que señala un elemento más, no advertido en *Fenicias*, en lo que se refiere a las condiciones para obtener y garantizar el ejercicio de la parrhesía. Como se ve, ese elemento institucional que es la posesión de la ciudadanía -de la que, como vimos, carecía Polinices por estar exiliado- no es suficiente para poder hacer uso de la parrhesía: “El honor y una buena reputación para uno mismo y para su familia son también necesarios antes de poder dirigirse libremente a la gente de la ciudad”²⁹¹. Así pues, el ejercicio parresiástico, además de requerir unas condiciones sociopolíticas muy claras, demanda unas cualidades morales vinculadas a la buena reputación familiar.

En la tercera tragedia analizada por Foucault, *Bacantes*, nos topamos con un nuevo rasgo del fenómeno parresiástico que será crucial en el escenario político de la Antigüedad grecorromana y, sobre todo, en el territorio de la práctica filosófica: “el pacto parresiástico”²⁹². La palabra “parrhesía” aparece en la obra cuando un mensajero del rey Penteo se le acerca para darle noticia de la agitación que están produciendo las extrañas acciones de las ménades en la ciudad. Foucault advierte que en la Antigüedad había una tradición en la que son recompensados los mensajeros que traen buenas nuevas, mientras que los que traen malas noticias corren el riesgo de recibir un castigo²⁹³. Esto explica que el sirviente del rey se muestre tan prudente y temeroso al momento de dirigirse a Penteo y, en vez de comunicarle de buenas a primeras la mala noticia, le pregunte si puede ejercer la parrhesía para contarle todo lo que sabe:

Mensajero. – (...) Pero quiero escuchar antes si he de relatar con libertad de palabra (*parrhesía fraso*) lo ocurrido allí, o si debo replegar mi lenguaje. Porque temo, señor, los pronto de tu carácter, lo irascible y la excesiva altivez real.²⁹⁴

Penteo, por su parte, que se ilustra aquí como rey sabio y con autodomínio, invita a su sirviente a que hable tranquilamente, prometiéndole que no lo castigará por decir la verdad:

²⁹¹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 58.

²⁹² Aunque en *Discurso y verdad en la Grecia Antigua* se habla de “contrato parresiástico” (*Ib.*, pp. 59-60), el uso más general en el texto *El gobierno de sí y de los otros*, aplicado a la esfera política y filosófica por igual, es el de “pacto parresiástico” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 284, 318-319).

²⁹³ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 58.

²⁹⁴ Eurípides. *Tragedias III*. Op. cit., p. 300.

Penteo. – Habla, que ante mí quedarás totalmente sin culpa. No hay que irritarse contra quienes cumplen con su deber. Cuanto más terribles hechos refieras de las bacantes, tanto mayor será la pena que le aplicaremos a éste, que instigó con sus artilugios a las mujeres.²⁹⁵

Como se puede ver, el mensajero, antes de decir la verdad que él sabe y que Penteo desconoce, intenta sacar de éste un discurso que se traduzca en un compromiso ético, una garantía moral que lo resguarde de las posibles acciones violentas del rey. El sirviente, el que no tiene poder y trae consigo malas noticias, le plantea así un *contrato* al poderoso: «quiero saber si puedo ser franco y decir la verdad, o si más bien debo callar para no ser castigado». Penteo, en este caso, *firma el contrato*; le garantiza a su mensajero que no será castigado por dar la mala noticia con tal de que sea la verdad. Sin embargo, no se encuentra aquí ningún fundamento institucional que asegure al mensajero que éste quedará a salvo después de dar la noticia, solo cuenta con el compromiso verbal del rey. Por ello, en el *pacto parresiástico* que propone el mensajero no deja de haber valentía, aunque también prudencia, al intentar reducir a través de este contrato verbal el riesgo que supone decir la verdad en ese momento.

Como ya aludimos más arriba, Foucault en sus cursos de Berkeley en 1983 agrega a su estudio sobre la parrhesía en Eurípides un pasaje de *Electra*, obra de la que no se habla en su seminario de 1983 en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros*. En *Electra*, tal como en *Bacantes*, vuelve a aparecer la parrhesía en forma de *contrato parresiástico*. Lo distintivo en *Electra* respecto a *Bacantes* es que, además de que es el poderoso el que toma la iniciativa de invitar al débil a hablar francamente, el pacto parresiástico termina convirtiéndose en el territorio discursivo donde se efectúa un acto de violencia entre los interlocutores. En este acto, Electra –que ha tomado la postura de una esclava para no hacer notar los planes de su venganza- se enfrenta a su madre, Clitemnestra, homicida de su esposo Agamenón -padre de Electra-. En dicho enfrentamiento, Clitemnestra confiesa haber matado a Agamenón como castigo por el sacrificio de su hija, Ifigenia, y es al final de esa confesión que aparece el término “parrhesía” para dar lugar al discurso de su hija: “Habla, si algo quieres decir, y replicame

²⁹⁵ *ib.*

con libertad (*antithes parrhesía*) que tu padre no murió con justicia”²⁹⁶. Después de esta invitación al hablar franco, se inicia un juego verbal donde Electra busca asegurarse de que el pacto parresiástico efectivamente se cumpla:

Electra. – Madre, recuerda las últimas palabras que has pronunciado concediéndome libertad para hablar (*parrhesía*).

Clitemnestra. – También ahora lo afirmo y no me niego, hija.

Electra. – ¿No me harás daño, madre, después de oírme?

Clitemnestra. – No puedo. A tu opinión opondré mi dulzura.

Electra. – Hablaré y éste será el comienzo de mi proemio: (...) ²⁹⁷

Dado que Clitemnestra es la reina, dado que ahí representa el poder político, no precisa de la parrhesía para hacer su confesión, a diferencia de Electra que, aun siendo su hija, se encuentra ahora en la situación de una esclava. Desde la lectura que hace Foucault de este pasaje, el contrato parresiástico entre la madre reina y la hija esclava “es quebrantado”²⁹⁸. No sería quebrantado por Clitemnestra, que es la que tiene el poder y por lo tanto puede hacer uso de él para castigar a su hija, sino que sería quebrantado por la propia Electra, que un poco después de su discurso parresiástico mata a su madre. No obstante, pareciera que más que un *quebranto del contrato*, se da una *perversión* del mismo. Tanto en términos generales como en este caso de *Electra*, el *pacto parresiástico* no consiste en garantizar la seguridad de ambos interlocutores, sino que procura garantizar la seguridad del débil a cambio de la verdad que procura el fuerte; seguridad que busca uno a cambio de la verdad que desea el otro. Electra consigue esta protección contractual de su vida, su madre se la concede y no falla en este término particular del pacto; Clitemnestra, a cambio, consigue que su hija sea completamente franca, consigue la verdad de su hija que deseaba escuchar. En este sentido, el pacto se cumple a la perfección. Es cierto que luego Electra mata a Clitemnestra, pero esto más que no incumplir a las condiciones del contrato parresiástico como tal, es una continuación misma, una *performación* (*performance*) de lo contenido en la verdad que enuncia la hija de la reina en su parrhesía: “Si un crimen –dice Electra- se sienta como juez para exigir otro crimen a cambio, yo te mataré por vengar a mi padre”²⁹⁹. Aunque Electra confiesa a su madre que la matará, Clitemnestra cumple su palabra y no responde con violencia. Por

²⁹⁶ Eurípides. *Tragedias II*. Madrid: Gredos, 2000., p. 262.

²⁹⁷ *Ib.*

²⁹⁸ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 62.

²⁹⁹ Eurípides. *Tragedias II*. *Op. cit.*, p. 263.

su parte, Electra no se conforma simplemente con decir lo que piensa, sino que lo efectúa materialmente; la verdad de lo que afirma en su parrhesía se comprueba en su acción inmediata, no solo dice que matará sino que, en efecto, lo hace. De esta manera, más que el *pacto parresiástico* propiamente dicho, lo interesante en el pasaje de *Electra* que Foucault señala es que podemos ver cómo la expresión parresiástica no termina en la mera enunciación de la verdad, sino que se extiende hasta un comportamiento, una gesticulación que es afín al discurso mismo del parresiasta. Será esta relación entre enunciación de la verdad y modo de comportamiento lo que será especialmente significativo en la parrhesía filosófica representada en la figura de Sócrates, pero también, y sobre todo, en esa particular y radical forma de parrhesía que es la de los cínicos.

Llegamos, pues, a la quinta obra, *Ión*. Dice Foucault sobre la importancia de este texto en la historia de la parrhesía:

(...) es principalmente una historia del movimiento del decir la verdad desde Delfos hasta Atenas, de Febo Apolo a los ciudadanos atenienses. Y ésta es la razón por la que creo que la tragedia es la historia de la *parresía*, la obra parresiástica griega decisiva.³⁰⁰

La obra comienza con la narración, brindada por Hermes, del rapto que hace su hermano Apolo de la única descendiente de la dinastía ateniense, Creúsa, quien queda embarazada como resultado de la violación del dios. La ateniense, avergonzada por todo lo sucedido, vuelve al lugar donde fue raptada por Apolo para dar a luz a escondidas de su padre, Erecteo. Creúsa, por no permitirse mostrar el fruto de aquello que la avergüenza, abandona a su hijo en el mismo lugar donde dio a luz. A continuación, Apolo le pide a Hermes que lleve al niño al templo de Delfos, donde será criado como servidor del dios que es su verdadero padre; este servidor del templo apolíneo que desconoce su ascendencia es Ión. Como bien destaca Foucault, Ión aparece entonces como una figura que se ubica entre el templo y la ciudad, entre el Delfos de Apolo y la Atenas de Creúsa; y aunque en realidad nace en territorio ateniense, su vida transcurre en el templo delfico³⁰¹. Creúsa, por su lado, sin saber qué ha sido de la vida de su hijo echado al abandono, se casa con un extranjero de nombre Juto, con quien busca tener hijos para conservar la continuidad dinástica de Atenas. Sin embargo, se les imposibilita tenerlos,

³⁰⁰ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 66.

³⁰¹ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 68-69.

por lo que ambos van a Delfos a preguntarle a Apolo si tendrán en algún momento un heredero legítimo, de sangre. Además de esta inquietud que Juto y Creúsa comparten, ésta última tiene una pregunta más que hacer: desea saber qué ha pasado con ese hijo que tuvo con Apolo y que ella dejó expuesto a las bestias. A todas estas, Creúsa se encuentra a Ión en el templo y, aún avergonzada³⁰², le cuenta su propia desventura, pero como si no le hubiera sucedido a ella sino a una amiga por quien vino a consultar al oráculo. La hija de Erecteo le pregunta a Ión –ya que es siervo del dios- si cree que Apolo le dará una respuesta a su *amiga*, a lo que le responde con una negativa:

Ión. - ¿Cómo va a darte un oráculo el dios sobre lo que trata de ocultar?

Creúsa. – Ha de hacerlo si el trípode sobre el que se asienta es común para todos los griegos.

Ión. – Se *avergüenza* de su acción; no lo pongas a prueba.

Creúsa. – Sí, se *avergüenza*, pero quien sufre es quien ha padecido el infortunio.

Ión. – (...) Llegaríamos al colmo de la estupidez si obligáramos a los dioses a decir contra su voluntad lo que no quieren (...) ³⁰³

Foucault afirma en *El gobierno de sí y de los otros* que: “Esa vergüenza sentida por el dios a raíz de su mala acción es uno de los hilos conductores de la pieza”³⁰⁴. Incluso al final de la obra, cuando todos los personajes lo han dicho ya todo, todos conocen la verdad y solo falta que aparezca Apolo, incluso entonces el dios no aparece. En su lugar llega Atenea a dar el mensaje por él, ya que el dios pítico, según explica la diosa, prefiere no presentarse para que “no se hagan públicos los reproches por los hechos del pasado”³⁰⁵. El divino hijo de Leto, dios profético que transmite la verdad a los mortales, se presenta aquí como aquel que es incapaz de decir la verdad sobre sí mismo, como el engañador que usa a su conveniencia el silencio y la mentira, como aquel que comete el crimen en la oscuridad, y también como el que usa todo su poder divino para ocultar lo que ha hecho. Es en ese sentido que Foucault afirma que “Apolo es el anti-*parresíastés*”³⁰⁶.

³⁰² “Creúsa. – Escucha, pues, la historia..., pero me da vergüenza.

Ión. – Entonces nada conseguirás. El pudor es diosa perezosa” (Eurípides. *Tragedias II. Op. cit.*, p. 103). La cuestión del pudor (*aidós*) será reiterativo en esta tragedia, y será un elemento importante en lo referente a la cuestión de la parrhesía.

³⁰³ *Ib.*, p. 104. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983). Op. cit.*, pp. 85-86.

³⁰⁵ Eurípides. *Tragedias II. Op. cit.*, p. 147.

³⁰⁶ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 73.

Esta representación de Apolo como un dios anti-parresiástico, como un dios del que no se puede esperar la verdad, es particularmente interesante porque supone dentro de la obra un desplazamiento del lugar del franco decir veraz a un nuevo territorio, uno distinto al del oráculo. Que al final sea Atenea –la diosa de Atenas- la que aparezca en lugar de Apolo, y cierre el círculo problemático de la verdad en el *Ión*, ya nos asoma el *topos* al que se moviliza el decir veraz: se trata de la ciudad y sus instituciones, ya que es Atenea con “su propio discurso de verdad” la que funda “la estructura política de la ciudad”³⁰⁷. Es justamente en lo referente a la cuestión institucional de la *polis* que aparece el término “parrhesía” en la obra, y lo hace a través de la voz de Ión, y es en éste –y también en Creúsa, como se verá más adelante- en donde se pondrá en funcionamiento la labor parresiástica. De este modo, ya no está en el dios oracular la responsabilidad de decir la verdad, sino que son los mortales los que deben descubrirla y decirla por sí mismos.

La escena donde aparece la palabra “parrhesía” en la obra –y también donde se da el ejercicio parresiástico- es en el diálogo entre Juto e Ión. Después de que Juto ha recibido del dios un oráculo en el que le manifiesta que Ión es su hijo por naturaleza³⁰⁸ –cuestión completamente falsa- comienza a darse un intercambio de palabras bastante extenso entre ambos. Juto se encuentra entusiasmado por tener frente a sus ojos al hombre que, según el dios, es su hijo; pero Ión no está del todo convencido de que esto sea posible, aunque al final se resigna a aceptarlo. Sin embargo, a pesar de que Juto promete llevarlo a Atenas como su hijo y así poder complacerlo con riquezas y poder, Ión no se siente animado por ello, ya que estaría yendo como hijo de un padre extranjero y una madre desconocida, lo que no le permitiría ser un verdadero ciudadano ateniense y disfrutar de los privilegios sociopolíticos que eso implica dentro de un régimen democrático, al que le dedica, por cierto, una breve crítica. No le anima tampoco ser un tirano, ya que le parece una vida desafortunada, y confiesa preferir vivir como un ciudadano común y feliz³⁰⁹. Ión termina por aceptar irse con Juto a condición de pasar desapercibido y llegar como un simple invitado a su casa hasta que se dé el momento oportuno de presentarse como el heredero.

³⁰⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 86.

³⁰⁸ Lo que le dice, específicamente, es que el primer hombre que le vaya al encuentro después de recibir el oráculo sería su hijo de sangre, y ese hombre resultará ser Ión.

³⁰⁹ Cfr., Eurípides. *Tragedias II*. Op. cit., pp. 112-114.

De cualquier forma, Ión persiste en su insatisfacción diciéndole a Juto que la vida se le tornará imposible si no sabe cuál es la identidad de su madre: “Sólo una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir”³¹⁰. Pero la razón por la que Ión ve como una necesidad saber quién es su madre no se limita, en realidad, a una cuestión de curiosidad afectiva. El hijo de Apolo prosigue:

Ión. - ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! –si es que puedo expresar un deseo-. Así tendré de mi madre libertad para hablar (*parrhesía*). Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse (*parrhesía*).³¹¹

Como puede verse aquí, la preocupación de Ión por saber la identidad de su madre radica en la esperanza de poder ejercer una función que tiene como requisito imprescindible el ser ciudadano ateniense y, por lo tanto, descendiente de suelo ateniense; esta función no es otra que la *parrhesía*. Para Foucault, la aparición de esta preocupación explícita de Ión por conocer a su madre y así poder tener la “libertad para hablar”, además de enfrentarnos nuevamente al vínculo ineludible entre *parrhesía* e institución democrática en la tragedia euripídica, explica los comentarios críticos, confusos y, en apariencia, fuera de lugar³¹², de Ión sobre la democracia y la tiranía:

(...) la descripción crítica de la democracia y de la vida monárquica, tal como es presentada por Ión, forma parte del carácter constitucional del individuo *parresiástico* en la vida política de Atenas a finales del siglo V y comienzos del IV. Ión es precisamente dicho *parresiastés*, es decir, la clase de individuo que es valioso para la democracia y la monarquía porque es lo bastante valiente como para explicar al *demos* o al rey cuáles son realmente los defectos de su vida.³¹³

³¹⁰ *Ib.*, p. 115. El lamento por el desconocimiento de quién es su madre ya se viene manifestando antes de este pasaje: “Ión. – Oh madre mía querida, ¿cuándo podré ver también tu rostro? Ahora deseo verte más que antes, quienquiera que seas. Pero quizás has muerto y no podré ni en sueños” (*Ib.*, p. 112).

³¹¹ *Ib.*, p. 115.

³¹² José Luis Calvo Martínez, en su edición y traducción del *Ión*, pone una nota al pie justamente en donde Ión realiza su discurso crítico en torno al régimen democrático y luego al tiránico, explicando que dicho discurso es confuso: “Sin duda a Eurípides se le va de las manos la argumentación de Ión, pues es confusa y llena de anacronismos: se empieza hablando de la Atenas del siglo V y se termina con una imagen de una Atenas tiranizada” (José Luis Calvo Martínez., en: Eurípides. *Tragedias II*. Madrid: Gredos, 2000., p. 112).

³¹³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 81.

En efecto, no solo se trata de que el vocablo “parrhesía” vuelve a aparecer en relación a la institución democrática y a una función muy particular de la misma, sino que en Ión, aunque no se explicita, se está dando un ejercicio parresiástico que se puede reconocer con facilidad por lo típica que fue esta forma de discurso –ya lo veremos más adelante- en la figura de Sócrates presentada por Platón o Jenofonte. Ión es el que pronuncia la palabra “parrhesía”, y también el que procura el *derecho democrático* de la parrhesía, pero es, por encima de todo, el que ejemplifica con su discurso crítico de las diferentes políticas lo que es, en verdad, ser un parresiasta. A partir de aquí es que se da en Foucault una distinción dentro del fenómeno parresiástico mismo: por un lado, habría lo que podríamos llamar una *parrhesía institucional*, vinculada al derecho de poder ejercer la palabra dentro de la Asamblea y bajo la condición de cierto estatus legal y moral; y, por otro lado, tendríamos la *parrhesía natural*, más bien relacionada con un cierto temperamento, un carácter y una postura ética. Ión vendría a ser el hombre que contando con la *parrhesía natural* no puede ejercer, por desconocer sus ascendentes, la *parrhesía institucional*: “Ión aparece como un hombre que es, por naturaleza, un individuo parresiástico, pero que todavía está privado, al mismo tiempo, del derecho de hablar libremente”³¹⁴. Si tan solo Apolo tuviera el coraje de enfrentar aquello que lo avergüenza, y manifestara la verdad de lo sucedido, Ión podría ejercer el derecho institucional de la parrhesía para la que él ya se encuentra *naturalmente* dispuesto. Pero, como ya dijimos más arriba, la verdad que permitirá a Ión poder ejercer ese derecho democrático no provendrá del dios profético encargado de decir la verdad, sino de la otra figura parresiástica de la tragedia: Créusa, su madre.

La parrhesía de Créusa ya no es el comentario crítico sobre un determinado tipo de política, como es el caso de Ión que acabamos de mostrar, ni tampoco se trata de la parrhesía institucional, de ese derecho ciudadano a levantarse y alzar la voz en la Asamblea. Créusa se convierte en esa figura que, al ser víctima impotente del dios Apolo, realiza, a plena luz del día y delante de todos, una imprecación furibunda de la verdad al poderoso desde su posición de absoluta vulnerabilidad. Ahora bien, este tipo de discurso que devela la injusticia del poderoso desde los labios del débil tendrá un nombre que se hallará en textos posteriores a los del período clásico, específicamente durante la época helenística y romana: “El discurso mediante el cual el débil, a despecho de su debilidad,

³¹⁴ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 82.

asume el riesgo de reprochar al fuerte la injusticia que éste ha cometido se denomina precisamente *parrhesía*”³¹⁵. Esta parrhesía de Creúsa –que, insistimos, no es llamada así por Eurípides pero que toma la forma evidente de lo que luego será llamado “parrhesía” en la época helenística- se divide en dos partes: primero, una diatriba contra Apolo; y, segundo, un diálogo entre Creúsa y su sirviente. La primera parte, la de la diatriba, muestra esa parrhesía que consiste en exponer frente a terceros la injusticia que ha sido cometida por alguien con más poder, y así tomar el riesgo de que, a causa de dicha acusación, el poderoso tome represalias contra el acusador. Recordemos un poco la situación de Creúsa antes de su imprecación contra Apolo: ha sido raptada y abandonada por el dios; ha quedado embarazada y, al sentirse avergonzada, ha abandonado a su hijo; en Delfos le ha pedido al dios que le permita tener hijos con su actual esposo y también le pide que le dé alguna noticia sobre su hijo abandonado, pero no recibe respuesta alguna del dios; finalmente, el coro le ha dicho a Creúsa que Apolo le ha concedido un hijo a Juto, y éste lo ha metido en casa con planes de hacerlo heredero. Creúsa se siente traicionada por Juto, pero, sobre todo, por Apolo. Es bajo estas circunstancias que la noble ateniense formula su acusación:

Creúsa. – (...) me sentiré aliviada arrojando este peso de mi espalda. Mis ojos manan lágrimas, mi alma el dolor de verse traicionada por hombres y dioses, más los pondré en evidencia como traidores e ingratos en sus amores.

¡Oh tú, que haces vibrar la voz de siete sonidos de la cítara cuando en los agrestes cuernos sin vida haces sonar el agradable eco de los himnos de las Musas! A ti, hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día. Viniste a mí con tu pelo brillante de oro (...)

Me tomaste de las blancas muñecas de mis manos y me llevaste a una cueva como lecho (...) tu, dios seductor, dando gusto a Cipris con tu *desvergüenza*.

¡Ay de mí! Ahora se ha ido arrebatado por las aves para su festín mi hijo y el tuyo, ¡desgraciado! ¡Y tú tocando la cítara y cantando el peán!³¹⁶

Foucault destaca tres cosas de esta diatriba. En primer lugar, en la denuncia pública de los actos injustos de Apolo, Creúsa destaca que éste es hijo de Leto, y con esto expresa la idea de que Apolo, al igual que el hijo que ambos han tenido, es un bastardo.

³¹⁵ Cfr., Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 121.

³¹⁶ Eurípides. *Tragedias II*. Op. cit., pp. 121-122. Las cursivas son nuestras.

En segundo lugar, se pone en evidencia una discordancia entre, por una parte, la apariencia de Apolo, lo que éste representa y, por otra parte, su forma de comportarse, sus actos. Apolo, dios dorado y brillante, dios de la luz, lleva a una mujer a la oscuridad de una cueva para violarla³¹⁷. Aquí también, el dios de Delfos es figurado como el personaje antiparrhesiástico por excelencia, ya que no cumple con uno de los aspectos más básicos –como veremos luego- de lo que después será llamado parrhesía, es decir, la transparencia que solo es posible en la concordancia, la armonía o, en el más radical de los casos, la homofonía entre discurso, estética y actos. El tercer y último aspecto que enuncia Foucault se trata del contraste entre la agradable música de Apolo y los llantos y gritos de Creúsa, el cual forma parte de un tema de suma importancia desde Sócrates, que es la confrontación entre la retórica, ese discurso bellamente ornamentado –o que no es otra cosa que ornamento- que tiene como única finalidad agradar a los interlocutores, y la parrhesía, un discurso llano, directo, incluso incómodo y arriesgado que tiene como único objetivo manifestar fielmente aquello que se piensa. El contraste entre el llanto y el grito apasionado de Creúsa, y el bello sonido de la lira apolínea, sirven para ilustrar de manera metafórica ese enfrentamiento entre la franqueza desnuda del filósofo y el bello discurso del orador que pretende agradar a la mayoría o al tirano para su propio beneficio. Se da aquí de nuevo la confrontación entre el parresiasta –débil, poniéndose en riesgo, sin edulcorar su discurso, diciendo exactamente lo que piensa-, y el antiparresiasta –en la comodidad y seguridad que le brinda su poder, ocultando lo que piensa, sustituyendo la verdad con hermosos sonidos-.

Además de estos tres elementos que destaca Foucault, nosotros agregaremos un cuarto, por ser un asunto fundamental en lo que respecta al tema principal del presente trabajo: el cinismo. Se trata, nuevamente, de la vergüenza. Creúsa habla de la desvergüenza de Apolo al haber “dado gusto a Cipris”, es decir, al haber tenido lo que hoy llamaríamos “relaciones sexuales” con ella. No obstante, habíamos dicho que lo que fundamenta la antiparrhesía apolínea es la vergüenza (*aidós*). El problema es, en efecto, que Apolo ha hecho algo que a él mismo le parece vergonzoso, por eso calla; su desvergüenza consiste en hacer aquello que a él mismo le parece vergonzoso, y es esa vergüenza lo que clausura la posibilidad de poder confesar lo que ha hecho. Si no le pareciera vergonzoso lo que ha hecho, no tendría ningún problema con decir la verdad,

³¹⁷ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 86.

ya que, como hemos visto, la razón de su silencio, según Ión, es que se siente avergonzado. Aquí, entonces, se presenta la posibilidad de otro tipo de “desvergüenza”; la desvergüenza del que, en efecto, no siente ninguna vergüenza en hacer lo que hace aunque le parezca vergonzoso al resto. Esta desvergüenza no clausura la posibilidad de decir la verdad, ya que no deviene en vergüenza. Entonces tenemos, por un lado, la desvergüenza —que llamaremos a partir de ahora, para hacer la distinción, “sinvergüencería” (la de Apolo)- del que comete un acto a pesar de parecerle, dicho acto, vergonzoso; y, por otro lado, la desvergüenza del que realiza actos sin sentir pudor alguno, a pesar de ser considerados por los otros como vergonzosos. Una, si persiste, imposibilita el decir veraz parresiástico, y la otra, en cambio, es condición de posibilidad para que la parrhesía -por lo menos cierto tipo de parrhesía que tendrá como ejemplo paradigmático al filósofo cínico- se efectúe. Nos detendremos en esto con mayor detalle en el séptimo capítulo titulado, precisamente, “Desvergüenza”.

A su vez, se hace pertinente este cuarto elemento en la increpación de Creúsa, el de la vergüenza, porque la segunda parte de la escena parresiástica de la noble ateniense, que toma la forma de un diálogo con el sirviente, comienza asimismo con una alusión a la cuestión de la vergüenza, solo que esta vez como una superación de la misma para poder dar lugar a la verdad; se trata de la lucha parresiástica contra la vergüenza. Dice Creúsa: “Siento vergüenza ante ti, anciano, pero te lo voy a contar”³¹⁸. De esta escena, de preguntas y respuestas entre Creúsa y su sirviente, Foucault destaca un par de cuestiones. Primero, compara este método interrogativo para dar lugar a la verdad con la forma oracular de Apolo, que es usualmente ambigua y oscura, por lo que no permite una investigación en torno al asunto sobre el que se hace la pregunta; mientras que, por el contrario, el método dialógico facilita traer hacia la luz lo que aún es oscuro. Ahí donde Creúsa tiene dificultades para decir la verdad, las preguntas y aseveraciones del sirviente sirven para que la verdad vaya surgiendo. Lo segundo, es que el discurso de Creúsa ya no es una imprecación contra el dios, sino que se trata más bien de una autoacusación en la que ella confiesa sus propias faltas³¹⁹. Por lo tanto, vemos un desplazamiento del decir oracular -oscuro, ambiguo- a un discurso dialógico que va permitiendo, con la ayuda de un interlocutor, que la propia verdad se abra paso.

³¹⁸ Eurípides. *Tragedias II. Op. cit.*, p. 123.

³¹⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 87.

Este decir veraz de Creúsa le parece a Foucault un ejemplo de lo que él denominó “parrhesía personal”³²⁰, diferenciándola de la parrhesía política ilustrada en la figura de Ión. Es la combinación de estos dos tipos de parrhesía, la de Ión y la de Creúsa, lo que hará posible la revelación de la verdad al final de la tragedia³²¹. Pero, también, será la mixtura de estos dos discursos –“el discurso racional que permite gobernar a los hombres y el discurso del débil que reprocha al fuerte su injusticia”³²²- uno de los elementos más fundamentales de toda una matriz del discurso político en la época imperial, donde el emperador necesita de la sabiduría de un consejero parresiasta –con menos poder que el soberano, claro está- para gobernar adecuadamente³²³.

La última tragedia que Foucault toma en consideración para su estudio de la parrhesía en Eurípides es *Orestes*. Lo realmente importante de esta tragedia en lo referente a la parrhesía, y la razón por la que la hemos dejado de última en el análisis, es que por primera vez el término *parrhesía*³²⁴ es empleado con un sentido peyorativo, lo cual coincide a su vez con que la tragedia es escrita, o al menos presentada, en un momento de crisis política en Atenas donde se hizo usual la crítica al modelo democrático. El término aparece cuando en la obra, que se trata del juicio que se le hace a Orestes por haber asesinado a su madre, llega un mensajero hasta donde Electra –que, como vimos, también ha participado en el asesinato de Clitemnestra- a contarle lo que ha sucedido en el tribunal. El mensajero narra que el juicio comienza con un discurso de Taltibio, uno de los compañeros de guerra del padre de Orestes, Agamenón. Taltibio, a pesar de haber sido compañero del padre del hombre que es ahora enjuiciado por vengar su injusta muerte, pronuncia un discurso ambiguo, ya que, por ser heraldo, depende de aquellos que son más poderosos que él, y en este caso esos son los que desean la muerte de Orestes. Por tanto, se presenta aquí un discurso que pretende complacer a todo el mundo, pero que al final

³²⁰ *Ib.*

³²¹ *Ib.*

³²² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 123.

³²³ Esta mixtura, será, además, toda una matriz del pensamiento filosófico que, dado al tipo de vida entregado a la verdad que ha elegido el filósofo, se pone en peligro al hablar francamente frente a los poderosos. En el manuscrito que usó Foucault para impartir su curso en el Collège de France de 1982-1983, al hablar de la combinación de la parrhesía de Ión y la de Creúsa, éste realiza un pequeño comentario (no emitido en el auditorio durante el curso) donde ejemplifica dicha postura en la figura del cínico: “Es toda una matriz del discurso filosófico: el hombre despojado de todo poder proclama frente al tirano en qué consiste la injusticia; el cínico” (*Ib.*).

³²⁴ Carlos García Gual traduce, en dicha tragedia, esta parrhesía negativa como “desvergonzada libertad de palabra” (Eurípides. *Tragedias III*. *Op. cit.*, p. 147).

culmina con la propuesta de condenar al acusado. El segundo discurso será dado por un héroe griego bastante célebre, Diomedes, caracterizado por su coraje en la guerra, su gran elocuencia y su sabiduría. Él, a diferencia del heraldo Taltibio, sí habla por sí mismo y no tiene que rendir cuentas a ningún poderoso. La propuesta del héroe se sustenta en lo religioso, “para cumplir con lo piadoso”³²⁵, y ya no en motivos políticos, por lo que afirma que a Orestes no hay que darle muerte sino desterrarlo para así purificar a la ciudad de la mácula que supone su crimen y, a su vez, cumplir con el castigo religioso tradicional por asesinato³²⁶.

Después del discurso de Diomedes, que habría dividido en dos el parecer de la Asamblea respecto al juicio a Orestes, aparecerá, según narra el mensajero, el personaje que se caracteriza por hacer uso de esa parrhesía que cobra aquí un sentido peyorativo:

Y tras él (Diomedes) se alza cierto individuo de lengua desenfrenada, fortalecido por su audacia, un argivo sin ser de Argos, un intruso, confiado en el barullo y en la *desvergonzada libertad de palabra* (*kamathei parrhesía*), capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino. Éste dijo que debían matar a Orestes y a ti lapidándoos. Por lo bajo Tindáreo le sugería las palabras con las que afirmaba que debíais ser ejecutados.³²⁷

Tenemos entonces, en primera instancia, a un sujeto *arthuroglóssos*, es decir, que no es capaz de ponerle freno a su palabra, alguien que no cierra la boca, que no sabe permanecer en silencio y, por lo tanto, es propenso a decir todo lo que le viene a la cabeza³²⁸. Luego, este personaje está *ischuon fraséi* –fortalecido en su audacia–; se trata de alguien que posee una fuerza, pero esta fuerza no radica en su razón, ni siquiera en su habilidad retórica, sino en que es arrogante: “es fuerte sólo por su descarada arrogancia”³²⁹. La tercera característica indica que este sujeto, aunque es un argivo, no es de Argos. Con esto Eurípides pretende señalar que no es un auténtico ciudadano, sino que ha sido impuesto como tal “por la fuerza o por medios deshonrosos”³³⁰. El cuarto rasgo es que el sujeto en cuestión pone su confianza en el barullo (*thorubos*)³³¹, término que

³²⁵ *Ib.*

³²⁶ *Cfr.*, Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, pp. 93-94.

³²⁷ Eurípides. *Tragedias III*. *Op. cit.*, p. 147.

³²⁸ *Cfr.*, Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 97.

³²⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 98.

³³⁰ *Ib.*

³³¹ *Ib.*

hace referencia a una forma de expresión ruidosa que busca alterar los ánimos de los interlocutores; no se trata, entonces, del discurso claro, racional y articulado que apela a la inteligencia de los otros, sino de una técnica de oratoria que genera por medio de su *materialidad* (volumen, fuerza, gesticulación, tono) un efecto emocional. Finalmente, la última característica del tercer hablante en la asamblea es que, además de poner su confianza en el *thorubos*, recurre a la *kamathei parrhesía* –“desvergonzada libertad de palabra”³³². Aunque se vuelve a hacer alusión aquí a la “desvergüenza”, en este caso es más una opción del traductor para manifestar el sentido peyorativo que tiene aquí la expresión “parrhesía”. *Kamathei parrhesía* hace alusión a una cierta forma de expresarse, dentro del derecho político a la palabra, sin ningún tipo de conocimiento o sabiduría, sin *mathesis*³³³, por lo que se trataría más de una “ignorante libertad de palabra” que de una “desvergonzada libertad de palabra”. De esta manera, la parrhesía se presenta, ya en el seno de la escena trágica de la Antigüedad, políticamente problemática; no sería buena por sí misma, porque, tal como se ve en *Orestes*, permite la apertura de un espacio donde los peores vicios políticos –violencia, apasionamiento, carencia de *mathesis*–, que aquí se encarnan en el tercer personaje, sean influyentes en las decisiones del *demos*.

El mensajero termina por hacer referencia a un cuarto y último hablante en el juicio. Es presentado como la contrapartida, como el opuesto del tercer personaje que acabamos de describir. Por lo tanto, vendría a ser -aunque no se haga mención del término en su descripción- una ejemplificación del buen uso de la parrhesía. Este parresiasta es el único de los cuatro que no solo no condena de ninguna manera a Orestes, sino que propone, de forma provocadora y contra la opinión de toda la Asamblea, que éste sea “honrado con coronas”³³⁴. El mensajero menciona cinco características de este hablante audaz, las cuales, como veremos luego, serán desplazadas y radicalizadas por ese que será el parresiasta por excelencia, el cínico. La primera característica es que “no era un hombre de aspecto elegante, pero sí un valiente”³³⁵. Se trata, pues, de un hombre que privilegia su coraje (*andreia*) -algo propio de la virilidad para los griegos- por encima de su apariencia; su preocupación es más la virtud que el gozo estético que pueda producir unas *formas* agraciadas. En segundo lugar, podemos apreciar a alguien que “rara vez frecuenta

³³² Eurípides. *Tragedias III. Op. cit.*, p. 147.

³³³ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 99.

³³⁴ Eurípides. *Tragedias III. Op. cit.*, p. 147.

³³⁵ Eurípides. *Tragedias III. Op. cit.*, p. 148.

la ciudad y el círculo del ágora”³³⁶, es decir, un hombre que no se dedica a la política, que no ha hecho del quehacer político su *profesión*. Solo hace uso de su derecho ciudadano a participar en el ágora cuando se trata de un asunto importante. En tercer lugar, es uno de esos “que con sus manos cultiva su propio campo”³³⁷. Nos topamos, así, con un *autourgos*³³⁸, un hombre que se dedica a cuidar sus propias tierras, que no solo es dueño de ellas, sino que las conoce a la perfección ya que es él mismo quien las trabaja. Estos hombres, dice el mensajero, “son los únicos que defienden el país”³³⁹, ya que al vincularse materialmente con esas tierras de las que es dueño posee un sentido de pertenencia respecto a la ciudad en donde se encuentran dichas tierras³⁴⁰. El cuarto aspecto es que es “inteligente cuando está dispuesto a recurrir al diálogo”³⁴¹. En este sentido, Jenofonte explica que los *autourgos* están acostumbrados a tomar decisiones sobre lo que debe hacerse en situaciones diversas, por lo que no solo son buenos soldados, sino además buenos líderes³⁴²; “de ahí que, cuando hablan en la *ecclesia*, no utilizan *thorubos*; sino que lo que dicen es importante, razonable y constituye un buen consejo”³⁴³. Por último, el sujeto en cuestión es alguien “íntegro y que practica un género de vida irreprochable”³⁴⁴. Por lo tanto, es un sujeto que tiene como pilar de su discurso su propia vida; la forma que le da a su existencia legítima de antemano todo aquello que se dispone a decir.

No obstante, incluso contando con estas características loables, la intervención de este cuarto sujeto no bastó para evitar la condena de Orestes. El discurso del tercer hablante, el *parresiasta ignorante*, fue lo suficientemente persuasivo para ganarse a la mayoría de la Asamblea, a pesar de las particularidades deplorables de las que hace mención el mensajero; “la victoria se ha atribuido al mal orador, a quien hacía uso de una

³³⁶ *Ib.*

³³⁷ *Ib.*

³³⁸ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 101-102.

³³⁹ Eurípides. *Tragedias III*. Op. cit., p. 148.

³⁴⁰ Al final de la descripción que hace el mensajero de este personaje, el editor y traductor de la obra en español, Carlos García Gual, realiza una nota al pie en la que apunta lo siguiente: “Eurípides, no menos que Aristófanes, aprecia la figura sencilla, no maleada por los vicios e hipocresías de los demagogos ciudadanos, de estos campesinos que obran rectamente (como el designado para esposo de Electra en la tragedia de su nombre) y hablan sin rodeos ni malicias” (*Ib.*).

³⁴¹ *Ib.*

³⁴² Cfr., Jenofonte. *Económico*, V 1-20., trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993., pp. 232-235.

³⁴³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 101.

³⁴⁴ Eurípides. *Tragedias III*. Op. cit., p. 148.

parrhesía no instruida, una *parrhesía* no ajustada al *logos* de razón y verdad”³⁴⁵. Se ve, así, cómo Eurípides en *Orestes* problematiza la *parrhesía* dentro de la institucionalidad democrática, que, a su vez, va de la mano con la decadencia de ésta en la Antigüedad por la crisis bélica que padecía Atenas³⁴⁶. La *parrhesía*, que en el *Ión* era lo deseable y la solución misma de la tragedia, en *Orestes* muestra “su perfil sombrío y negro”³⁴⁷. Frente a esta relación problemática entre libertad de palabra y democracia³⁴⁸, la *parrhesía* que quiere llamarse a sí misma auténtica buscará nuevos territorios para su funcionamiento efectivo, en primera instancia territorios que siguen siendo los de la institucionalidad política misma, aunque fuera del campo democrático, pero pronto, como se verá, esta franqueza tendrá como espacio predilecto la esfera filosófica³⁴⁹ que se hace exterior y reacia al poder político.

2.3. La *parrhesía* cambia de bando

La *parrhesía* democrática, tal como vimos en los textos de Eurípides, no parece coincidir con los dos principios básicos a los que parecía hacer referencia la etimología del vocablo: “libre acceso de todos a la palabra” y “la franqueza con que se dice todo”³⁵⁰. En primer lugar, porque la *parrhesía* no se presenta como la libertad de palabra concebida a cualquiera, por el contrario, parece más bien estar ligada a una organización política donde se juega el privilegio del derecho a la palabra. En segundo lugar, la *parrhesía* no solo consiste en una cierta licencia para decirlo todo, sino sobre todo en una obligación de decir la verdad, una “obligación –en palabras de Castoriadis- de decir francamente lo

³⁴⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 151.

³⁴⁶ Sobre la decadencia de la ley y la democracia en la Antigüedad por la crisis bélica (aunque también por el influjo del pensamiento sofístico) se puede revisar: Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Deseo de Ley, 2004; y *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona: Seix Barral, 1997.

³⁴⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 151.

³⁴⁸ Sobre las tensiones crecientes entre *parrhesía* y democracia, Foucault realiza en *El gobierno de sí y de los otros*, en las clases del 2 de febrero y 9 de febrero de 1983, un análisis del *Perí tes eirenes* de Isócrates donde el problema de la “mala *parrhesía*” democrática queda en evidencia.

³⁴⁹ Ernani Chaves dice que ya en la *parrhesía* eurípidea aparece la *parrhesía* filosófica: “(...) tenemos en Eurípides tanto el surgimiento de la *parrêsia* en su sentido político a partir de un cuestionamiento de la tradición mítico-religiosa como también el surgimiento de su sentido filosófico a partir de una crítica a las instituciones democráticas” (Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica.*, trad., personal. Campinas, Sp: Editora PHI, 2013., pp. 26-27).

³⁵⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. Op. cit., p. 262.

que se piensa acerca de los asuntos públicos, hablar franco que, como es obvio, la ley no garantiza, pero que se da por sentado en todos”³⁵¹. Es bajo estos dos aspectos ejemplificados en el *Ión* donde vemos cómo la parrhesía funda la democracia y cómo la democracia es el ámbito de la parrhesía³⁵². Así, tenemos la primera particularidad de la parrhesía euripídica: el lazo de pertenencia circular entre parrhesía y democracia. La segunda, por su parte, también manifestada en el *Ión*, sería su funcionamiento dentro de la estructura institucional de la *isegoría*, es decir, el derecho a tomar la palabra otorgado por la ley, por la constitución, por la forma misma de la *politeia*, a todos y a cada uno de los ciudadanos. El tercer punto es que, aunque se dé en el campo igualitario de la *isegoría*, la parrhesía implica el ejercicio de un *ascendiente político* ejercido por unos y otros, como bien se ve en *Orestes*; no se trata tan solo de ser un ciudadano más, sino de poder resaltar con el discurso sobre los otros. Finalmente, el cuarto rasgo es que la parrhesía tiene un lugar dentro de un terreno *agonístico*, donde se experimenta en cada momento el peligro que representa la práctica de la palabra verdadera en el campo político³⁵³.

Estos son los cuatro puntos que caracterizan a la parrhesía en estos textos. Empero, ya a partir de la primera mitad del siglo IV a.C., junto a la crisis de la institución democrática, se comenzó a problematizar la función de la parrhesía -problematización que, como vimos, ya se asoma en *Orestes*-, lo que a su vez produjo en ella una serie de transformaciones o, en palabras de Foucault, *desplazamientos*. En *Discurso y verdad en la antigua Grecia* se muestran dos aspectos de esta problematización. El primero giraría en torno a la cuestión de quién debería tener derecho a hacer uso de la parrhesía; si bastaría simplemente con ser un ciudadano, o si más bien no debería ser la parrhesía exclusiva de algunos pocos hombres con ciertas virtudes personales que lo legitimen para alzar la voz en el terreno político. Así pues, se acentúa una tensión entre la parrhesía y dos de los fenómenos más fundamentales de la democracia griega: la *isonomía* (la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) y la *isegoría* (el derecho legal que tienen todos los ciudadanos

³⁵¹ Cornelius Castoriadis. *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminario 1983-1984. La creación humana III*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 100-101. Para resalta el carácter imperativo de la parrhesía, hace alusión a otra institución ateniense, también muy antigua, que es la *atimía*, el deshonor, la privación de los derechos cívicos. “Solón, cuenta Aristóteles (en la *Constitución de los atenienses*), decidió aplicarla (la *atimía*) a aquellos que, cuando la ciudad estaba dividida por un conflicto, no tomaban partido” (*Ib.*, p. 101).

³⁵² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Op. cit.*, p. 262.

³⁵³ *Ib.*

para emitir su opinión)³⁵⁴. El segundo aspecto sería el vínculo de la parrhesía con el conocimiento y la educación, ya que, como bien se ilustró con el tercer hablante del juicio a Orestes, el solo hecho de hacer uso de la parrhesía no garantiza la emergencia de la verdad, y puede incluso obstaculizarla si se produce desde la ignorancia. Se ve, entonces, cómo el cuestionamiento en torno a la parrhesía democrática responde cada vez más a una inquietud por la verdad:

(...) el problema es el de reconocer quién es capaz de decir la verdad dentro de los límites de un sistema institucional en el que todo el mundo tiene el mismo derecho a dar su propia opinión. La democracia, por sí misma, no es capaz de determinar quién tiene las cualidades específicas que le permiten decir la verdad (y, por tanto, quién poseería el derecho de decir la verdad). La *parrhesía*, como actividad verbal, como pura franqueza al hablar, tampoco basta para revelar la verdad, ya que la *parrhesía* negativa, el atrevimiento ignorante, puede ser también el resultado.³⁵⁵

Desde la guerra del Peloponeso esta crítica a la “parrhesía ignorante” se hizo muy recurrente en el pensamiento político de la Antigüedad. La crítica radicaría, en términos muy generales, en que, dado que la democracia tiene como pilar para su funcionamiento el poder ejercido por el *demos* (el pueblo), cualquier ciudadano, incluso el peor -el más inmoral e ignorante-, podría participar en la Asamblea y, por lo tanto, podría hacer uso de una mala parrhesía poniendo en peligro a la ciudad por la influencia que causaría su discurso. A esta dificultad del ejercicio parresiástico dentro de la institución democrática en la Antigüedad -es decir, el hecho de dar la oportunidad de hablar a todos, tanto a los mejores como a los peores-, se le sumaría otro obstáculo, y es que el riesgo inherente a la parrhesía, el peligro que supone ejercerla, se haría cada vez más inocuo, debido a que los ciudadanos de la *polis* democrática solo harían caso a “los que dicen lo que el pueblo quiere, los que adulan”³⁵⁶, mientras que los que hablan con franqueza no solo no serían escuchados sino que, aún peor, serían castigados sin que su palabra tuviera oportunidad alguna de producir algún efecto transformado en el espacio público. Por ello, la parrhesía democrática no solo sería peligrosa para la ciudad, sino que además implicaría un riesgo para el individuo que trate de ejercerla con rectitud. Dice Isócrates al respecto:

³⁵⁴ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 106.

³⁵⁵ *Ib.*, p. 107.

³⁵⁶ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 53.

(...) veo que vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores, sino que a uno les prestáis atención, y de otros, en cambio, ni soportáis la voz. Y no hacéis nada sorprendente. Pues ya antes solíais expulsar a todos menos a quienes hablaban de acuerdo con vuestros deseos.³⁵⁷

Esto degeneraría en el silencio de los buenos hombres del decir verdadero y daría lugar a un tipo de discurso que haciéndose pasar por parresiástico solo puede entenderse como el simulacro de éste, ya que se buscaría con él la imitación o la verbalización de la opinión popular para ganarse la simpatía de los conciudadanos dentro de la Asamblea, y con ello el prestigio necesario para hacerse con el poder. Este mal parresiasta Foucault lo rastreará en la figura, también muy comentada en la Antigüedad, del *adulador*. De esta manera, salta a la vista un primer *desplazamiento*: “paso de la noción de *parrhesía* a un registro del orden de la ambivalencia”³⁵⁸. Cuando comienza a ser problematizado el protagonismo que cobra el mal parresiasta, tanto en su forma de ignorante agitador de pasiones como en la de adulador que verbaliza la opinión del vulgo, la parrhesía pierde su carácter uniformemente positivo y, digámoslo así, cae en cierta ambigüedad de valor.

Un segundo desplazamiento, que puede verse igualmente como una posible consecuencia del primero, consiste en la generalización político-institucional de esta obligación riesgosa de decir la verdad que caracteriza a la parrhesía. El ejercicio parresiástico comienza a desbordar el territorio de la democracia -antes considerado el único lugar donde tal práctica del decir veraz podía ser legítimamente practicada-, haciéndose algo no solo posible sino necesario en otro tipo de regímenes como el oligárquico o el monárquico³⁵⁹. No es difícil imaginar que este despliegue de la parrhesía fuera de la institucionalidad democrática, mostrándose posible e incluso preferible en marcos autoritarios, arrastre consigo la creciente desazón respecto a la democracia ateniense que, como vimos antes, se le comenzó a reprochar el permitir un mal ejercicio parresiástico dejando que cualquiera, incluso los peores, pudieran levantar su voz, dándoles la oportunidad de persuadir al pueblo por medio de lisonjas y alaridos

³⁵⁷ Isócrates. “Sobre la paz” 3-4., en *Discursos II.*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980, pág. 10-11.

³⁵⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 264.

³⁵⁹ *Ib.*, p. 263.

vacuamente entusiastas, arrastrándolo de esta manera a las peores decisiones. En Platón, por ejemplo, en contraste con su crítica a la democracia y el tipo de libertad que ésta permite y alienta³⁶⁰, encontramos una loa al tirano Ciro, “buen general y amante de su ciudad”, y a su gobierno, en el cual:

Si había alguien prudente y capaz de dar un consejo, como el rey no albergaba envidia ni rivalidad, sino que les permitía ser francos y honraba a los que podían aconsejar respecto a algo, el individuo hacía pública y común la fuerza de su pensamiento.³⁶¹

La valoración positiva que hace Platón del tirano que alienta el buen ejercicio parresiástico no es excepcional en la época; este elogio del rey que da lugar a la franqueza de sus consejeros, ejemplificado en la figura de Ciro II, se repite, por ejemplo, en la *Ciropedia* de Jenofonte³⁶². También Isócrates, haciendo referencia a Nicocles³⁶³, habla de la necesidad de que el buen soberano dé cabida al decir veraz de sus consejeros, pero no solo a aquellos que intervienen en cada una de las acciones políticas que debe emprender, sino también y sobre todo a aquellos que se preocupan por su formación ética³⁶⁴. Aristóteles, por su parte, en la *Constitución de los atenienses*, hace un retrato positivo del tirano Pisístrato que, además de gobernar de una manera mesurada, daba muestras de ser comprensivo y tomar medidas benefactoras cuando un ciudadano le era franco³⁶⁵. Así pues, tenemos el segundo desplazamiento, la parrhesía se presenta “como una función necesaria y universal, necesariamente universal en el campo de la política, cualquiera sea la *politeia* de que se trate”³⁶⁶, bien porque esté a manos del pueblo, bien de algunos o de uno solo.

³⁶⁰ “¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana? (...) Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste” (Platón. “República” VIII, 557b., en: *Diálogos IV.*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988., p. 400).

³⁶¹ Platón. “Leyes” III, 694b., en: *Diálogos VIII.*, trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999., p. 331.

³⁶² Cfr., Jenofonte. *Ciropedia* VII, 9-14., trad. Ana Vegas Sansalvador. Madrid: Gredos, 1987., pp. 389-391.

³⁶³ “Da libertad de expresión (parrhesía) a los inteligentes para tener consejeros de lo que dudes” (Isócrates. “A Nicocles” II, 28., en: *Discursos I.*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979., p. 266).

³⁶⁴ *Ib.*, II, 53., p. 282.

³⁶⁵ “El hombre respondió sin conocerle, y Pisístrato sintiendo agrado por su franqueza y por su amor al trabajo lo hizo exento de todo impuesto” (Aristóteles. *Constitución de los atenienses* 16, 6., trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1984., p. 86).

³⁶⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 263.

El tercer desplazamiento será un nuevo despliegue de la parrhesía que va de la mano con el segundo. No solo se trata de que ésta sobrepasa los márgenes de la institucionalidad democrática para hacerse parte fundamental de otro tipo de regímenes políticos, sino que, además, el ejercicio parresiástico no se limitará tampoco al marco de los asuntos políticos y públicos. Si antes la cuestión del decir veraz parresiástico tenía como núcleo una inquietud política -organización de la ciudad, gobierno, decisiones bélicas, etc.-, ahora comienza a ser también un problema ético, en tanto que la franqueza tendrá como objeto el talante moral del individuo, sea éste el ciudadano de la *polis* democrática que ejerce su poder dando su opinión en la asamblea, o bien se trate del soberano que debe imponer sus decisiones a los súbditos. Este “desplazamiento del blanco” de la parrhesía, que ahora busca colarse en el “alma de quienes gobiernan”³⁶⁷, lleva consigo la premisa de que solo es posible un buen ejercicio del poder sobre la ciudad si se ha efectuado antes un buen gobierno sobre sí mismo.

El análisis que realiza Foucault de la *Carta VII* de Platón³⁶⁸ muestra con claridad esta nueva dirección del ejercicio parresiástico. En dicho texto, Platón manifiesta una inquietud respecto al alcance de su discurso filosófico además de su deseo de que éste se convierta en “una actividad real en lo real”³⁶⁹, y la forma que encuentra el filósofo ateniense para lograr esto es haciendo intervenir su discurso en el territorio político a través del consejo, uno “más filosófico que político, más moral que realmente político”³⁷⁰, al soberano Dionisio de Siracusa:

(...) le recomendé ante todo que viviera cotidianamente de modo que llegara a ser más dueño de sí mismo y consiguiera amigos y camaradas fieles (...) nosotros le animábamos a que se interesara por hacerse otros amigos entre sus parientes y camaradas de su misma edad que estuvieran de acuerdo entre sí para la adquisición de la virtud, pero ante todo para que se pusiera de acuerdo consigo mismo, ya que tenía una enorme necesidad de ello.³⁷¹

³⁶⁷ *Ib.*, p. 265.

³⁶⁸ Amplio análisis en *El gobierno de sí y de los otros* que se extiende desde la clase del 9 de febrero de 1983 hasta la del 23 de febrero del mismo año. También en *El coraje de la verdad*, en la clase del 8 de febrero de 1984, Foucault retoma su análisis sobre este texto epistolar.

³⁶⁹ *Ib.*, p. 227.

³⁷⁰ *Ib.*, p. 228.

³⁷¹ Platón. “Carta VII” 331e-332d., en: *Diálogos VII.*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992, pp. 498-499.

Vemos, entonces, cómo la intervención filosófica que hace Platón sobre el campo de lo político se encuentra necesariamente mediada por un acceso al alma del tirano que tiene el poder absoluto sobre la ciudad, así “si podía convencer a un sólo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes”³⁷². Este tercer desplazamiento, ilustrado a la perfección en la epístola platónica que Foucault considera “una escena matricial de la parrhesía”³⁷³, es, sin lugar a dudas, el nudo central del penúltimo seminario que imparte Foucault en el Collège, y el que le da su título al mismo, *El gobierno de sí y de los otros*. Son dos las razones principales por las que este tercer momento es medular. Primero, este desplazamiento, “desdoblamiento” o “desnivelación”³⁷⁴, como también lo llama Foucault, es lo que le permite mostrar, a través del fenómeno de la parrhesía en la Antigüedad, la ligadura histórica entre la actividad ética y el ejercicio político, entre la ocupación de sí mismo y la de los otros. Después, el desvelamiento de este enlace entre poder y subjetividad, entre colectividad e individualidad, es el que le permite dar el paso hacia la cuestión de la parrhesía filosófica, permitiéndole el cuestionamiento genealógico en torno al lugar del filósofo respecto al poder.

El cuarto y último desplazamiento importante de la parrhesía entre los siglos IV y V a.C. pasa por la pregunta: ¿quién podrá ejercerla? Ahora que el decir veraz parresiástico puede ejercerse en cualquier régimen, desplegarse en una relación peligrosa y difícil de discernir por la aparición de su doble -la adulación-, que al mismo tiempo plantea el problema de distinguir lo verdadero y lo ilusorio, y dado que la *parrhesía* no tiene que impartir solamente consejos al pueblo sobre tal o cual decisión política sino guiar a las almas que gobiernan, ¿quién tendrá entonces la capacidad de la parrhesía?, ¿quién tendrá eventualmente su monopolio? Como ya sabemos, antes se trataba de los ciudadanos más destacados de la *polis* democrática, pero bajo estas circunstancias no se tratará de otro personaje más que el del filósofo. Para dar cuenta de las características de esta parrhesía propiamente filosófica, Foucault emprende en *El gobierno de sí y de los otros* el estudio de tres diálogos platónicos: *Apología*, *Fedro* y *Gorgias*, donde la cuestión de dicha parrhesía siempre se presentará en un enfrentamiento complejo con otro tipo de discurso,

³⁷² *Ib.*, 328c., p. 492.

³⁷³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 54, 60.

³⁷⁴ *Ib.*, p. 264.

el retórico, que, como ya asomamos líneas atrás, sería el portador de una *falsa parrhesía*³⁷⁵.

2.4. La franqueza socrática

2.4.1. *Apología*: filosofía vs retórica en escena

Si la parrhesía es siempre un discurso veraz que lleva consigo un riesgo, un discurso que prescinde de ornamentos retóricos y que no tiene como objeto la persuasión sino, ante todo, la enunciación de la verdad de lo que se piensa, entonces el proceso judicial contra Sócrates, en el que éste se juega la vida, se presenta como un momento paradigmático de la parrhesía en la Antigüedad. Es en la *Apología*, “el texto práctico por excelencia de la parrhesía”³⁷⁶, donde se evidencia cómo el filósofo ateniense, en el tribunal -escenario en el cual el sujeto enjuiciado suele buscar, en primer y último lugar, la evasión de la condena, y en el que funcionan una serie de formalidades retóricas político-judiciales-, hace efectiva su franqueza filosófica. La oposición entre el decir veraz filosófico y el decir retórico en la *Apología*, Foucault la examina en tres conjuntos de textos. En primer lugar, estarían las líneas iniciales donde Sócrates expone su discurso frente al de sus acusadores. Un segundo conjunto, en el que el filósofo ateniense se plantea la cuestión de su papel político. Y, por último, un tercer momento donde habla de lo que efectivamente ha hecho éste por la ciudad y sus conciudadanos³⁷⁷.

Comencemos, pues, con el primer conjunto de textos, en el que se hace alusión al discurso que da Sócrates en respuesta a sus acusadores. El filósofo empieza por caracterizar a sus adversarios como hombres que jamás dijeron otra cosa que falsedades³⁷⁸. Sin embargo, esas personas que no dicen nada verdadero tienen el talento de persuadir a quienes los escuchan e, incluso, dice el filósofo mientras sonríe, han estado cerca de convencerlo a él también, al punto de hacerle olvidar por un momento quién era. Esta mentira persuasiva de los acusadores consistiría en hacerle creer a todos que Sócrates

³⁷⁵ *Ib.*, p. 265.

³⁷⁶ *Ib.*, p. 271.

³⁷⁷ *Ib.*, p. 272.

³⁷⁸ “Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero” (Platón. “Apología” 17a., en: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985, p. 148).

es hábil con la palabra³⁷⁹. Contra esta imagen forjada por sus adversarios, que son artistas en el arte del lenguaje, que jamás dicen cosas verdaderas pero que consiguen persuadir a todos, Sócrates se presenta como el sujeto que dice siempre la verdad, y la dice prescindiendo de ese arte y esa técnica de la persuasión³⁸⁰. Así, el filósofo ateniense aparece “como el hombre del decir veraz al margen de toda *tekhne*”³⁸¹. Mas este distanciamiento de cualquier técnica retórica no solo hace referencia al refinamiento discursivo de quienes lo acusan, que moldean sus palabras para ser más persuasivos, sino también a las formas oratorias convencionales ante las asambleas y los tribunales que se practicaban usualmente en la Antigüedad³⁸². Por lo tanto, la defensa que pronunciará Sócrates tendrá una forma discursiva muy distinta a las que son habituales en el escenario judicial, pero ¿cuáles serían los rasgos de esta discursividad socrática?

Entre las particularidades del lenguaje usado por Sócrates en su defensa se destaca su carácter común y corriente, se trata del mismo modo de hablar que el filósofo usa habitualmente en los lugares públicos³⁸³, no tiene, en palabras de Foucault, “discontinuidades con el lenguaje de todos los días”³⁸⁴; lo que lo distingue del lenguaje retórico, que más bien busca adaptarse a cada situación particular para así lograr su objetivo que no es otro que persuadir. Por otra parte, se trata de un lenguaje espontáneo, sin artificios ni reconstrucciones, que se expresa tal como aparece en el movimiento mismo del pensamiento³⁸⁵. Si en la primera característica veíamos una continuidad sin rupturas entre el lenguaje cotidiano, el de la plaza pública, y el expresado en el marco

³⁷⁹ “De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza. aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar” (*Ib.*, 17a-b., p. 148).

³⁸⁰ “(...) si no es que acaso estos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos (...) En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos (...)” (*Ib.*, 17b-c., 148).

³⁸¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 272.

³⁸² “Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí” (Platón. “Apología” 17d. *Op. cit.*, p. 149).

³⁸³ “Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello” (*Ib.*, 17c-d., p. 149).

³⁸⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 273.

³⁸⁵ “(...) vais a oír frases dichas al aza con las palabras que me vengan a la boca” (Platón. “Apología” 17c. *Op. cit.*, p. 148).

político-institucional, en este caso vemos una continuidad ininterrumpida entre lo presentado en el pensamiento y lo efectivamente expresado. La última característica de este decir veraz no retórico de Sócrates consiste en que es un “lenguaje de fe, fidelidad y crédito (de *pistis*)”³⁸⁶. Es, por tanto, un discurso que parte de un pacto de fidelidad e identidad entre lo dicho y lo que en realidad se cree, que a su vez le brinda la confianza al enunciante de que su palabra es justa³⁸⁷. Aquí tenemos, pues, las tres características de esta parrhesía apologética de Sócrates: un hablar que es cotidiano, que es espontáneo y que expresa exactamente lo que cree el parresiasta; rasgos que, además de encontrarse estrechamente ligados entre sí, son también expresión de lo que Sócrates es en tanto sujeto ético y filósofo.

Vamos ahora con el segundo conjunto de textos (de 31c a 32a) que, como se sugirió ya, gira en torno al papel político que ha ejercido Sócrates. Aquí, el filósofo advierte la extrañeza que podría sentir su audiencia ante el hecho de no haberse atrevido nunca a participar en la Asamblea y dar su consejo públicamente, prefiriendo ir de un lado a otro cuestionando y dando su opinión a los conciudadanos³⁸⁸. Sócrates no tarda en explicar la razón de esta actitud y profiere:

En efecto, sabed bien, atenienses, si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo (...) En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo (...) por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.³⁸⁹

Tenemos, entonces, sin que se pronuncie la palabra, uno de los temas más recurrentes -ya aquí abordado- en lo referente a la parrhesía, a saber, que la democracia no funciona como debería, dado que aquellos a los que les corresponde desempeñar el papel parresiástico ven tan amenazada su vida que prefieren renunciar a él. Ahora bien, lo interesante para Foucault, es el por qué Sócrates no muestra ningún deseo de incurrir

³⁸⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 274.

³⁸⁷ (...) porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa” (Platón. “Apología” 17c. Op. cit., p. 148).

³⁸⁸ *Ib.*, 31c., p. 170.

³⁸⁹ *Ib.*, 31d-32a., p. 171.

en el riesgo que la mala democracia hace correr al parresiasta, el por qué no se le presenta la parrhesía, en este caso, como una obligación. Para explicar esa falta de participación que, en condiciones normales, podría y debería ser el papel de alguien que presume decir la verdad a sus conciudadanos, Sócrates dice, sin tapujos, que no ha desempeñado ese papel parresiástico porque el *daimon* le ha ordenado no hacerlo. Su *daimon*, ese “espíritu disuasor”³⁹⁰, le ha advertido que no debe intentar decir la verdad de manera directa y sin rodeos en el territorio político³⁹¹. Sin embargo, se advierte luego que Sócrates ya había puesto en riesgo su vida un par de veces al ejercer una actitud parresiástica, una vez dentro de un régimen democrático y la otra en un régimen oligárquico³⁹². Por consiguiente, la pregunta sería, ¿qué hace que en unos casos sí escoja arriesgar su vida con la parrhesía, y en otros casos no? Foucault explica que cuando Sócrates se niega a dar consejos en la Asamblea porque es demasiado peligroso oponerse a la mayoría, se trata de una resistencia -podríamos decir que de una *resistencia filosófica*- a hacer ejercicio de esa parrhesía político-democrática que ya estudiamos en los textos de Eurípides, una parrhesía con la que se pretende ejercer un poder directamente político y que se caracteriza por la búsqueda agónica de ascender sobre los otros. Dice Foucault:

Esa intervención política voluntaria por la cual el hombre, el parresiasta, va intentar conquistar cierto ascendiente sobre los demás para decir la verdad es política, no filosofía. El filósofo como tal no tiene, justamente, que ponerse en la posición de pretender ganar ascendiente sobre los otros por medio de consejos políticos dados, dentro del campo político, a los actores políticos.³⁹³

³⁹⁰ Así llega a ser denominado en la edición a cargo de: J, Calonge Ruiz; Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual (Cfr., Platón. *Diálogos I. Op. cit.*, p. 170).

³⁹¹ “(...) hay junto a mí algo divino y demoníaco (...) Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente” (Platón. “Apología” 31c-d. *Op. cit.*, pp. 170-171).

³⁹² “Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval. En aquella ocasión yo solo entre los pritanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra (...) Y esto, cuando la ciudad aún tenía régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte (...) En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa” (*Ib.*, 32a-e., pp. 171-172).

³⁹³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983). Op. cit.*, p. 278.

Los otros momentos, donde Sócrates sí puso en riesgo su vida al desobedecer parresiásticamente las órdenes que recibía en el marco de los respectivos sistemas políticos donde se encontraba, tienen un par de rasgos que lo diferencian notablemente del escenario corriente de la participación dentro de la Asamblea. En primer lugar, a diferencia del caso en el que Sócrates decide no hacer efectivo su derecho ciudadano de ejercer la parrhesía en público, en los casos donde éste sí arriesga su vida -tanto en democracia como en la oligarquía de los Treinta-, se le ordena, por el cargo político que tiene en ese momento, hacer algo que él considera injusto, y hacerlo implicaría que él mismo sería el agente de esa injusticia. Sin importar el papel que se cumpla, sea en el papel de súbdito o ciudadano, bajo tiranía o democracia, el filósofo debe ejercer su parrhesía propiamente filosófica diciendo que no a la injusticia, “debe decir no y poner en juego el principio de su negativa, que es al mismo tiempo una manifestación de la verdad”³⁹⁴. La parrhesía filosófica no vendrá a intervenir, entonces, sobre las decisiones públicas (*demosia*) y estrictamente políticas, sino sobre la esfera privada (*idia*) y la constitución ética del sujeto³⁹⁵, quien, si bien se encuentra enmarcado en un determinado sistema político con sus respectivos deberes, es el único responsable de que lo justo o lo injusto se realice.

El segundo rasgo distintivo de la situación donde Sócrates sí decide arriesgar su vida corresponde al caso donde se le exige, durante la oligarquía de los Treinta, ir a buscar a León el salaminio para darle muerte. Como bien se sabe, Sócrates se niega a obedecer la orden, pero lo particular de esta desobediencia que lo pone en peligro de muerte es que se realiza sin discurso alguno. El filósofo, ante la orden, decide simplemente irse a casa³⁹⁶, efectuando la parrhesía “no con palabras, sino con hechos”³⁹⁷. Aquí se pone en juego uno de los problemas principales de la *Carta VII* de Platón, a saber, la no suficiencia del *logos*, del discurso, y la necesidad de hacer valer la verdad en los actos, en el *ergón*. No obstante, mientras Platón deseaba que sus ideas se ejecutaran en la materialidad de lo real por medio del consejo al tirano, es decir, haciendo que el tirano fuera el ejecutor real de sus ideas;

³⁹⁴ *Ib.*, p. 279.

³⁹⁵ Se trata de la muy conocida disyuntiva entre *idioteteuein* y *demosieuein*, en la *Apología* de Sócrates. Sobre este punto es particularmente interesante el análisis de Domingo Plácido (Domingo Plácido. “La ciudad de Sócrates y los sofistas”, en: *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica.*, ed. Fernando Gascó y Jaime Alvar. Sevilla: Universidad de Sevilla y Universidad Hispanoamericana de la Rábida, 1991).

³⁹⁶ *Cfr.*, Platón. “Apología” 32d. *Op. cit.*, p. 172.

³⁹⁷ *Ib.*, 32c-d., p. 172.

Sócrates, por su lado, se convierte él mismo en el realizador material de lo que cree que es verdadero, y su propio cuerpo, el movimiento de su cuerpo, se convierte en la expresividad parresiástica misma. Esta pantomímica de la verdad, esta parrhesía corporal, se convertirá en una de las características principales de ese movimiento filosófico, no por nada llamado socrático-menor, que es el cinismo.

Por ello, si queremos comprender el surgimiento de la radicalidad parresiástica del cínico, no basta dar cuenta, como hemos hecho hasta ahora, del *cuidado de sí* propiamente filosófico, ni de la génesis política de la parrhesía, sino que es absolutamente imprescindible detenernos en las formas discursivas protocínicas del maestro Sócrates³⁹⁸. Volviendo a la parrhesía socrática, podemos ver entonces que ésta, a diferencia de la parrhesía democrática euripídica, no es inmediatamente política; no pretende, tampoco, la salvación de la ciudad, sino, ante todo, la virtud del sujeto; y, por último, no requiere hacer uso de la palabra, puede y debe aparecer como estilo de vida, como modo de comportamiento e, incluso, como forma de vestir, prescindiendo de “ese gran ritual del lenguaje mediante el cual uno se dirige a la colectividad e incluso a un individuo”³⁹⁹.

Observamos, de este modo, que la parrhesía socrática no solo no busca adaptarse a escenario alguno para poder persuadir a su audiencia, sino que, además, se manifiesta como una ruptura clara frente al campo político-institucional. La cuestión que se aborda en el tercer conjunto de textos es, en efecto, si este decir veraz propiamente filosófico se contenta tan solo con esta cesura respecto a la política, o si también se manifiesta de alguna otra manera. Si el discurso de Sócrates en el tribunal es parresiástico y es, además, una continuidad de su forma cotidiana de hablar, entonces esto significa que la parrhesía del filósofo no necesita del escenario judicial para explicitarse, sino que ésta ya se hacía

³⁹⁸ Con esto no queremos decir que Sócrates fuera un protocínico, calificativo que, según la opinión de algunos estudiosos contemporáneos como A. A. Long o Marie-Odile Goulet-Cazé, se adecuaría mucho mejor al que, según Diógenes Laercio, es el fundador del cinismo, Antístenes. No obstante, no se puede obviar que ciertos rasgos de la parrhesía cínica son de clara herencia socrática, razón por la que no extraña que Lacan haya dicho que “en Sócrates ya están todas las figuras del cínico” (Jaques Lacan. *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 106). De cualquier manera, no se debe dejar de tener cuidado en lo que respecta a la identificación entre Sócrates y los cínicos, incluso tratándose tan solo de sus formas expresivas. Ahí donde parece asomarse una clara relación entre la parrhesía socrática y la cínica, puede estar obviándose una radical diferencia e, incluso, oposición entre ambos, cosa que advierte Deleuze al distinguir la ironía de Sócrates del humor diogénico, tanto en *La lógica del sentido*, como en *Presentación de Sacher-Masoch*. Nos detendremos en estas cuestiones más adelante.

³⁹⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 280.

efectiva desde antes, en la plaza pública, con cualquier hombre, y se puede advertir que es el ejercicio continuo de esta parrhesía -que por definición implica un peligro- lo que finalmente lo lleva a ser enjuiciado. Esta parrhesía filosófica que Sócrates emplea en cada momento de su vida con los otros tiene una serie de características que se explicitan en su defensa. Por un lado, esta parrhesía contiene un matiz profético⁴⁰⁰, ya que es practicada, dice Sócrates, por mandato divino: “realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo”⁴⁰¹. Así también, ya que se trata de un imperativo del dios, el filósofo se encuentra existencialmente atado a esta tarea parresiástica que debe realizar con todos⁴⁰², sin recibir paga alguna⁴⁰³ y sin dar importancia a las consecuencias⁴⁰⁴, con la única condición de que se le quiera escuchar⁴⁰⁵. Por último, y cuyo núcleo corresponde al propósito mismo de la parrhesía, el decir veraz filosófico de Sócrates, que es encomendado por el dios y que debe realizar con todos a cambio de la escucha, no tendrá como finalidad otra cosa que examinarse a sí mismo y a los demás⁴⁰⁶ incitando a que se ocupen de sus vidas; es decir, tendrá como objetivo aquello que hemos analizado en el primer capítulo de este trabajo y que ha sido el marco del presente análisis en torno a la parrhesía: la *epiméleia heautó*⁴⁰⁷. Sostiene Sócrates:

⁴⁰⁰ Sobre las posibles mixturas de las diferentes “formas aletúrgicas” (la del sabio, la profética, la profesional y la parresiástica), incluso en la figura de Sócrates, revisar: Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit.

⁴⁰¹ Platón. “Apología” 33c. Op. cit., p. 173. La referencia a este pasaje en la edición castellana de *El gobierno de sí y de los otros* es situada equívocamente en 28e-29b.

⁴⁰² “Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie (Ib., 33a., p. 173).

⁴⁰³ “Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad” (Ib., 19d-e., p. 152).

⁴⁰⁴ “En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra”. (Ib., 28d., p. 166).

⁴⁰⁵ “No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo” (Ib., 30c., p. 169).

⁴⁰⁶ Ib., 28e., p. 167.

⁴⁰⁷ Son muy recurrentes los pasajes en la *Apología* donde Sócrates hace alusión a su labor de hacer que los hombres se preocupen por sí mismos: “(...) ¿no te avergüenzas de *preocuparte* de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te *preocupas* ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar (...)” (Ib., 29d-e., p. 168). “En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud” (Ib., 31b., p. 170).

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible.⁴⁰⁸

Ahora bien, aunque es verdad que esta parrhesía socrática apunta a la inquietud ética de que los hombres se ocupen de sí mismos, tiene a su vez -sin ser en lo absoluto un decir veraz político- una utilidad práctica para la *polis*, ya que, con ese trabajo *privado* de persuasión y cuestionamiento, el filósofo evita que los ciudadanos -y con ellos la ciudad en general- se mantengan dormidos⁴⁰⁹. Si bien es cierto que la empresa de conservar en vigilia a la ciudad no tiene una función respecto a su gobierno, sí la tiene, sin embargo, “respecto a la vida misma de ésta”⁴¹⁰. La dinámica filosófica de Sócrates en la que termina afectando a la ciudad por medio de un trabajo ético sobre los sujetos particulares, será la clave para evitar malentendidos al momento de abordar los conceptos usados por Foucault para dar cuenta del cinismo, conceptos como los de “miliciancia universal”⁴¹¹ y “vida revolucionaria”⁴¹², los cuales ya han despertado cierto entusiasmo político entre algunos analistas.

Podemos encontrar, en este orden de ideas, tres diferencias básicas entre parrhesía y retórica en la *Apología*. La primera apunta que la parrhesía es una expresión del día a día, distanciada de lo político, aunque sea cierto que eventualmente aparezca en este territorio sin transformarse por ello en oratoria política. Asimismo, es un discurso que no se caracteriza, como en el caso del discurso retórico, por querer persuadir a los otros; más bien se logra identificar por su propio origen, por manifestarse, en su simplicidad y espontaneidad, lo más cerca posible de la realidad a la que hace referencia, por estar “al borde mismo del ser que lo dice”⁴¹³. Por último, no se trata de un decir veraz que lleve

⁴⁰⁸ *Ib.*, 30a-b., p. 168.

⁴⁰⁹ “En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiándoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes (*Ib.*, 31e., p. 169).

⁴¹⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 285.

⁴¹¹ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 299.

⁴¹² *Ib.*, p. 196.

⁴¹³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 285.

consigo un saber y que pretenda mostrar ese saber al que no sabe. Al contrario, Sócrates aparece en escena como el verificador ignorante de la verdad de los otros -incluso de la verdad del oráculo⁴¹⁴-, y es la consciencia de su propia ignorancia la “piedra de toque” (*básanos*)⁴¹⁵ que pone a prueba la presunta sabiduría que poseen los demás sobre sus actividades y, fundamentalmente, sobre sí mismos; “someterse a examen -dice Pablo López- consiste en confrontarse con el propio Sócrates, con su ignorancia”⁴¹⁶. Por lo tanto, el decir veraz socrático es un discurso que, más que pretender aportar un tipo de conocimiento, busca peligrosamente provocar la inquietud de sí y la preocupación sobre lo que se es, poniendo de relieve la ignorancia de los otros.

2.4.2. *Fedro*: el buen y el mal discurso

A pesar de que la oposición entre el decir veraz filosófico y el discurso retórico es un asunto que se puede hallar a lo largo de toda la obra platónica, la elección que hace Foucault por la *Apología* para iniciar este análisis se debe, más allá de considerarlo el texto práctico por excelencia de la parrhesía, a una inquietud que luego se evidenciará

⁴¹⁴ En la *Apología* se ve una clara continuidad entre la puesta a prueba de la revelación oracular y la puesta a prueba de la verdad de los hombres; la indagación de lo que quiso decir el oráculo no se hará, en palabras de Pablo López, “mediante una hermenéutica del sentido alegórico de lo dicho”, sino a través del examen de los hombres (Pablo López. “Michel Foucault y la República Cínica”, en: *Foucault desconocido*., ed. Rodrigo Castro Orellana y Joaquín Fortanet. Murcia: Edit.um, 2011., p. 344). Dice Sócrates: “Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto -pero como he dicho, no protestéis, atenienses-, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio (...) tras oír yo estas palabras, reflexionaba así: ¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito.» (...) estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: «éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo.» Ahora bien, al examinar a éste -pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando-experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era” (Platón. “Apología” 21a-c. *Op. cit.*, pp. 154-155).

⁴¹⁵ La noción de “piedra de toque” (*básanos*) aparece sobre todo en el análisis que hace Foucault del diálogo *Gorgias*. No obstante, vuelve a ser aplicado en el *Coraje de la verdad* respecto a la *Apología* aunque en dicho texto no aparezca el término: “(...) y, por lo tanto, éste, que iba a verificar modestamente si el oráculo decía en efecto la verdad cuando afirmaba que él era el más sabio de los hombres, y procuraba mostrar, destacar su propia ignorancia frente al supuesto saber de los otros, aparece en definitiva como aquel que, en sustancia, sabe más que los otros, al menos en el sentido de que conoce su propia ignorancia. Y de tal modo, el alma de Sócrates se convierte en la piedra de toque (*básanos*) del alma de los demás (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad* (1984). *Op. cit.*, pp. 99-100).

⁴¹⁶ Pablo López. “Michel Foucault y la República Cínica”, *Op. cit.*, p. 344.

plenamente en su último seminario en el *Collège*: la cuestión de la “verdadera vida” (*alethés bíos*). En la *Apología*, Sócrates manifiesta la verdad de su vida a través de una parrhesía filosófica que lo pone en peligro, siendo la exposición de su vida a este riesgo - más que la validez o invalidez intrínseca del discurso mismo- lo que sirve como prueba decisiva de la verdad que presenta. Ahora bien, en el *Fedro*, el segundo texto que usa el filósofo francés para darle continuidad al análisis en cuestión, el problema ya no será la “verdadera vida”, pero sí un concepto que, además de enmarcarse en el proyecto foucaultiano de realizar una *historia de la sexualidad*, es usado como el principal elemento comparativo para dar cuenta del *alethés bíos*, hablamos del “verdadero amor” (*alethés eros*)⁴¹⁷. Toda la disertación en el *Fedro* en torno al amor, la verdad del amor y el amor verdadero, será también un cuestionamiento en torno a la belleza, bondad y verdad de los discursos, siendo la relación de una cosa y otra, su movimiento en conjunto, lo que permitirá la comprensión de ambas⁴¹⁸.

Antes de que aparezca la problemática del buen y el mal discurso en el *Fedro*, en el diálogo ya se han expuesto tres disertaciones en torno al amor, uno de Lisias leído por Fedro y dos de Sócrates contrapuestos entre sí. El análisis de Foucault se concentra en ese momento -muy avanzado en el diálogo- donde el filósofo ateniense ha terminado su segunda disertación, y se pregunta cuál es la manera de hablar o escribir bien⁴¹⁹. El mismo Sócrates ofrece la primera hipótesis, y se cuestiona si lo que precisa un discurso para ser bueno y bello no es otra cosa que el simple hecho de que el orador tenga conocimiento

⁴¹⁷ “Y creo que esta definición del verdadero amor permite avanzar en la investigación de lo que es la vida verdadera (*alethés bíos*), que constituye ahora nuestro problema. Por lo demás, no carece del todo de significación el hecho de que el verdadero amor haya sido, en la filosofía platónica -pero también [lo] será, como bien saben, en todo un sector, todo un territorio de la espiritualidad y la mística cristianas-, la forma por excelencia de la verdadera vida. El verdadero amor y la verdadera vida son dos cosas que, tradicionalmente, desde el platonismo, están hechos el uno para el otro (...)” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad* (1984). *Op. cit.*, p. 235).

⁴¹⁸ Sobre el vínculo entre erótica y parrhesía, es oportuno destacar -a pesar de no tomar en consideración el análisis que hace Foucault del *Fedro*- el apartado sexto del artículo de Mariapaola Fimiani, titulado “El verdadero amor y el cuidado del mundo”. Veamos por ejemplo el siguiente pasaje: “El acto de verdad en tanto que saber amoroso es un acto de coraje y una actitud *parresíaste*, pues se opone a la dimensión del ser en común que se vacía en el pacto o en el contrato. Este acto de amor es también amor y cuidado del mundo. Constituye un desplazamiento hacia una dimensión terciaria, hacia una interposición que, cuando se establece como espesor e intervalo entre dos o más sujetos *parresíastes* - o amantes -, impide la compenetración y la fusión afectiva” (Mariapaola Fimiani. “El verdadero amor y el cuidado común del mundo”. *Op. cit.*, p. 106).

⁴¹⁹ “Sóc. - Pero lo que sí que considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza. (...) Sóc. - ¿Cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien? (...)” (Platón. “Fedro” 258d., en: *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988., p. 371).

previo de la verdad sobre lo que va a hablar⁴²⁰. Fedro responde -respuesta rápidamente descartada por ambos interlocutores- haciendo alusión a una máxima característica de la retórica: quien pretenda realizar un buen discurso no necesita saber lo que es justo o bueno, sino, más bien, saber lo que a la gente le parece bueno y justo, ya que “es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad”⁴²¹. Sócrates no tarda en mostrar lo ridículo y peligroso de hacer depender la belleza y bondad de un discurso sobre lo falso con apariencia de verdad⁴²², y vuelven así a la hipótesis de la verdad previamente concebida por el orador. No obstante, como suele pasar con el filósofo ateniense, éste se siente inconforme con su propia propuesta, ya que a la posesión previa de la verdad se le puede agregar, al momento de ser enunciada, los ornamentos, las transformaciones y las construcciones propias de la retórica que harán obliterar, ocultar u omitir esa verdad que preliminarmente se posee⁴²³.

Si no queremos que la retórica se adhiera a nuestro conocimiento de la verdad, evitando así que se estropee nuestro discurso, entonces, dirá Sócrates, debemos hacer que la verdad sea una función constante y permanente del discurso⁴²⁴. En otras palabras, la verdad debe ser, “no el elemento previo -psicológico, en cierto modo- a la práctica del arte oratoria, sino aquello con lo cual, en cada momento, se relaciona el discurso”⁴²⁵. En este momento, Sócrates dejará en suspenso esta cuestión y pasará a preguntarse por lo que es el arte de la retórica, a lo que responderá que se trata de una manera de conducir a las almas por intermedio de los discursos⁴²⁶. Por lo tanto, el problema no se planteará en el marco de la retórica, sino en uno mucho más general, el de la psicagogia (la conducción de las almas), dentro del cual Sócrates alude a la definición tradicional que dan los oradores del arte retórico, quienes afirman que es un arte que permite que lo mismo pueda

⁴²⁰ “¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?” (*Ib.*, 259e., p. 373). Foucault atribuye esta propuesta a Fedro, cuando realmente es Sócrates quien la enuncia. Fedro responde a la misma, como veremos, con una postura típicamente sofística.

⁴²¹ *Ib.*, 260a., p. 373.

⁴²² *Ib.*, 260b-d., pp. 374-375.

⁴²³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 288.

⁴²⁴ “Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca” (Platón. “Fedro” 260e. *Op. cit.*, p. 375).

⁴²⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 289.

⁴²⁶ “¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras (...)?” (Platón. “Fedro” 261a. *Op. cit.*, p. 376).

parecer justo o injusto, o que la misma decisión pueda parecer tan pronto buena como mala⁴²⁷. El filósofo ateniense explica que para que esto sea posible el orador debe ir pasando de lo justo a lo injusto por un camino que procede por pequeñas diferencias, deberá ir de uno a otro de forma gradual y no mediante saltos bruscos que difícilmente engañarían a alguien⁴²⁸. Lo interesante de esto, para Foucault, es que con ello se muestra que lo necesario para alcanzar la meta misma que se asigna la retórica no es en sí una *tekhne rhetoriké*, sino una *tekhne dialektiké*⁴²⁹. Por ende, a la retórica, al necesitar en efecto esta dialéctica, no le basta para alcanzar su objetivo conocer de antemano la verdad, sino que además le es preciso todo ese conocimiento dialéctico que va a sostener el discurso y, de algún modo, articularlo. A estas alturas del diálogo entre Sócrates y Fedro pareciera que poco o nada “queda de la retórica”⁴³⁰; sin embargo, dice aquél, los retóricos podrían objetar que, por encima de esa dialéctica y para llevar la verdad dialéctica a su efecto de persuasión buscado, es menester utilizar unos procedimientos que son los de la retórica propiamente dicha, que no son prestadas de ningún otro ámbito⁴³¹.

No obstante, a esa reivindicación de la posibilidad, al menos, de una *tekhne rhetoriké* por encima de la función dialéctica, Sócrates va a responder diciendo que todos esos elementos no son más que conocimientos previos y útiles para la psicagogia, pero no son el arte y el acto mismo de persuadir⁴³². Lo que realmente nos permitirá persuadir es el hecho de saber “dónde, cuándo, cómo y en qué condiciones aplicar esos diferentes procedimientos”⁴³³. Aquí se encuentra una tradicional referencia a la medicina: lo que hace que ésta cure no es que el médico conozca los fármacos que podría usar, sino saber

⁴²⁷ “Por consiguiente, el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto. (...) ¿y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas? (...) ¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?” (*Ib.*, 261c-d., p. 377).

⁴²⁸ “Es cierto, pues, que si caminas paso a paso, ocultarás mejor que has ido a parar a lo contrario, que si vas a grandes saltos” (*Ib.*, 262a., p. 378).

⁴²⁹ “(...) y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios». Por cierto, que aquellos que son capaces de hacer esto -sabe dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, *dialécticos*” (*Ib.*, 266b., p. 386).

⁴³⁰ *Ib.*, 266d., p. 386.

⁴³¹ *Ib.*, 266d-e., pp. 386-387.

⁴³² *Ib.*, 268b., p. 392.

⁴³³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 291.

a qué enfermos aplicarlos, en qué momento y en qué cantidad⁴³⁴. La técnica retórica, tal cual fue descrita en el diálogo, sería equivalente a esa lista de recetas, pero a nada más; un conjunto de rudimentos que por sí solos sirven para muy poca cosa. Únicamente será aplicable y surtirá efecto si el orador conoce el objeto sobre el cual se dirigen los artificios retóricos, que no será otro que el alma⁴³⁵, así como el objeto sobre el cual el médico aplica sus medicamentos es el cuerpo⁴³⁶. Volvemos aquí a la cuestión muy habitual en el pensamiento clásico, en especial el platónico, de la necesidad del conocimiento del alma, de su naturaleza, pero esta vez para hacer efectiva la persuasión o, más en concreto, la psicagogia. Señala Sócrates:

Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra.⁴³⁷

Ahora bien, estas dos características del buen discurso, a saber, que se encuentra siempre ligado a la verdad del alma y que debe tener un efecto de conducción o transformación sobre ésta -la del interlocutor en dado caso que desee persuadir-, no se dan por separado; no se trata de que “haga falta conocer la verdad y luego tener en cuenta a la persona a quién uno se dirige”⁴³⁸. Ambas características del buen discurso, que no será otro que el filosófico⁴³⁹, se encuentran estrechamente ligadas entre sí funcionando siempre en conjunto. Es el propio movimiento del alma en la disertación dialéctica lo que hace que ella dé cuenta de sí misma, y es en este conocimiento de sí que accede al conocimiento del Ser que le es pariente; así pues, la propia alma -o también el alma del

⁴³⁴ Cfr., Platón. “Fedro” 268b. *Op. cit.*, p. 390.

⁴³⁵ “(...) es evidente que, si alguien ofrece palabra con técnica, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma” (*Ib.*, 270e., p. 395).

⁴³⁶ “(...) en cierto sentido, tiene las mismas características la medicina que la retórica. (...) En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no solo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras” (*Ib.*, 270b., pp. 393-394).

⁴³⁷ *Ib.*, 271e., p. 396.

⁴³⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 292.

⁴³⁹ “(...) para ti, echa la culpa a Lisias, padre de las palabras y hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarca, a la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos” (Platón. “Fedro” 257b. *Op. cit.*, p. 367).

otro con quien se hace el ejercicio dialéctico- padece la transformación psicagógica que implica el conocimiento de la verdad de su ser. Por lo tanto, “dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte, una única *tekhne* que es la del *logos*”⁴⁴⁰, ese *logos* filosófico que es el único que puede permitirnos el acceso a la verdad, a diferencia del discurso retórico que, de hecho, se caracteriza por una indiferencia ante ésta la cual le abre la posibilidad de decir una cosa o su contraria, tanto lo justo como lo injusto.

En resumen, el modo de ser del discurso filosófico no solo depende del conocimiento de la verdad, sino que ésta debe ser en él una función permanente que lleva consigo la consecuencia de una transformación del alma. Tenemos de nuevo, pues, un par de elementos de la parrhesía filosófica que serán radicalizados en el cinismo: por un lado, ligadura constante, directa, permanente, entre la verdad y su expresión, al punto de que la verdad llegue a ser, efectivamente, “expresión de la verdad”; y, por el otro, transformación necesaria que se produce en la manifestación veraz del parresiasta, la cual será examinada por Foucault al momento de distinguir “la otra vida” de herencia platónica de “la vida otra” cínica.

2.4.3. *Gorgias: episteme, parrhesía y éunoia*

En un análisis sobre la diferencia entre el discurso retórico y el discurso filosófico en la figura de Sócrates, no podía faltar una revisión del *Gorgias*, ese diálogo subtítuloado por los neoplatónicos con el nombre de *Perí tes rhetorikés* (*Sobre la retórica*). Efectivamente, la retórica es lo primero y principal sobre lo que se indaga en este texto en el cual interviene el sofista Gorgias, su discípulo Polo y el célebre y muy comentado Calicles. Después de un intercambio de preguntas y respuestas entre Sócrates y sus interlocutores, el filósofo ateniense afirmará que la retórica no es nada -al menos en tanto *tekhne*-, ya que no puede alcanzar aquello que procura, no logra su meta que sería una psicagogia para el bien y la justicia, sino que más bien la sustituye por el placer de la adulación⁴⁴¹. Al terminar de realizar esta descalificación de la retórica, a la que se le suma

⁴⁴⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 292.

⁴⁴¹ “(...) la adulación, (...) fingiendo ser el arte en el que se introduce, no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. (...) A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, (...) porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo

una caricaturización bufonesca e irónica de su posible utilidad⁴⁴², intervendrá el último de los interlocutores de Sócrates, Calicles, preguntando, precisamente, si el filósofo habla en serio o solo bromea⁴⁴³. Dentro de este enfrentamiento entre el filósofo ateniense y el aprendiz de sofista, se produce el escenario donde se mostrarán las características de ese discurso que sí será capaz de realizar la psicagogia, esa misma que no es posible con la retórica y que tampoco ha sido posible en el diálogo con los dos primeros interlocutores. Dice Sócrates a Calicles:

Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia (*epistemen*), benevolencia (*éunoian*) y decisión para hablar (*parrhesía*)⁴⁴⁴. En efecto, yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí, como tú lo tienes. Estos dos forasteros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos míos; pero les falta decisión para hablar (*parrhesía*) y son más vergonzosos de lo que conviene. ¿Y cómo no? Han llegado a tal grado de timidez, que, por vergüenza, ha osado cada uno de ellos contradecirse a sí mismo en presencia de muchas personas y sobre asuntos de máxima importancia. En cambio, tú tienes todo lo que los demás no tienen; estás suficientemente instruido, como podrían confirmar muchos atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí.⁴⁴⁵

Podemos apreciar en este pasaje las tres cualidades que tiene Calicles y que permiten el discurso psicagógico: el saber, el afecto que siente por su interlocutor y, por último, la franqueza, el hecho de ser un parresiasta. Sobre este tercer elemento, que es el que más nos incumbe aquí, debemos señalar tres puntos. En primer lugar, la franqueza será presentada como el factor que venía faltando hasta ese momento, como aquello que se precisaba para que la verdad pudiera brotar en el diálogo con los dos interlocutores que

que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (...)” (Platón. “Gorgias” 464c-465a., en: *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987, pp. 50-51).

⁴⁴² Sobre esta caricaturización socrática de la retórica en el *Gorgias* (480a-481b) revisar: Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 312-318.

⁴⁴³ “Dime, Ouerefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?” (Platón. “Gorgias” 481b. Op. cit., p. 77).

⁴⁴⁴ J. Calonge Ruiz, traduce el vocablo griego “parrhesía” por “decisión para hablar” (Platón. “Gorgias” 487a. Op. cit., p. 85). Foucault por su parte hace uso del término “franc-parler” (hablar franco o franqueza), que es la traducción tradicional que se hace del término en Francia (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 318).

⁴⁴⁵ Platón. “Gorgias” 487a-b. Op. cit., pp. 85-86.

le precedieron a Calicles, que, si bien eran sabios y benevolentes, eran muy pudorosos para poder hablar con franqueza. En segundo lugar, la parrhesía vuelve a ser vinculada con la desvergüenza; Gorgias y Polo no han podido ser francos, y por ello se han contradicho públicamente, por tener un exceso de vergüenza. Es tanto lo que perjudica el pudor a la aparición de la verdad, que estos dos primeros interlocutores de Sócrates prefieren, según éste, contradecirse frente a terceros a cometer ese acto de franqueza desvergonzada. La contradicción lógica de sus argumentos no les pesa tanto frente a un público que atestigua el diálogo, como sí lo hace el aseverar algo que ética o estéticamente se cree vergonzoso. Por lo tanto, la parrhesía socrática supondrá, frente a la timidez pudorosa, un ejercicio de coraje desvergonzado respecto a lo que uno mismo piensa, independientemente del interlocutor y los espectadores⁴⁴⁶. En tercer y último lugar, el uso del término parrhesía como hablar directo, valiente e impúdico, aparece en el *Gorgias* cuando se está reflexionando acerca de lo que debería ser el diálogo filosófico y, por tanto, lo que debe ser el juego de la verdad y la prueba que practican los dialogantes. De esta manera, según Foucault, aparecería por primera vez un uso de dicho término en el contexto de la psicagogia, de la conducción filosófica de las almas a través de la verdad, siendo así el principal antecedente histórico a esa práctica muy extendida durante la helenística en donde el cuidado de sí y de los otros pasa por un decir parresiástico ya altamente teorizado y tecnificado.

El procedimiento usado por Sócrates para dar lugar a la verdad en el diálogo con Calicles y así sacar provecho de esas tres características al principio mencionadas, es invitarlo a que responda de forma sencilla y franca las preguntas que se le irán haciendo sin acudir a largos y ornamentados discursos retóricos. Si bien este procedimiento es muy usual en los diálogos de Sócrates, lo que le interesa destacar a Foucault en lo referente al *Gorgias* es que esta búsqueda de respuesta del interlocutor no se concentra, como en otros textos platónicos, en el proceso mayéutico de rememoración de la verdad ya previamente aprendida, sino en una dinámica de roce de las almas para probar el valor de éstas y, por consiguiente, de lo que enuncian. Este roce de almas, como el de un metal precioso con

⁴⁴⁶ No obstante, aunque estas tres características que posee Calicles serán suficientes para que la verdad salga a flote en el momento que ambos interlocutores estén de acuerdo en algún punto, no será suficiente para que se efectúe; no brinda las garantías necesarias para que esa verdad realmente conduzca el alma de éstos. Por ello, Sócrates dirá luego: “si encuentras que yo ahora estoy de acuerdo contigo y que, después, no hago aquello mismo en lo que estuve de acuerdo, considera que soy enteramente estúpido y no me des ya más consejos” (*Ib.*, 488a., p. 84).

una “piedra de toque”⁴⁴⁷ que devela su autenticidad, se efectuará a través de la respuesta desvergonzadamente parresiástica, de un “hablar franco, liso y llano”⁴⁴⁸ que, como se ve, ya no es el de la parrhesía político-institucional. Frente al discurso retórico que defendía Calicles, ese discurso que se dirige al *demos* para persuadirlo, conseguir su apoyo y así superar a sus rivales políticos, Sócrates propondrá ese discurso íntimo que pendulará de un alma a otra mostrando las afinidades que éstas tienen entre sí. La prueba de verdad socrática será, por lo tanto, el ver si dos almas afines entre sí son capaces de pronunciar el mismo discurso. Esta identidad discursiva entre almas es lo que Sócrates llamará *homología*⁴⁴⁹. Por eso, el criterio de verdad ya no se hallará en un vínculo interno entre el que piensa y lo pensado, sino en una *homología* entre dos sujetos que comparten una serie de características éticas, entre las que destaca, como ya vimos, el ser un parresiasta.

La razón por la que es tan importante que los interlocutores estén dotados de estos tres criterios antes mencionados que hacen posible la *homología -episteme, éunoia y parrhesía-*, es que son éstos en su conjunto los que pueden evitar que se cuele en la búsqueda de la verdad la adulación, que aparenta ser también homológica. El adulador también procura una identificación entre su discurso y el de aquel quien lo oye, pero esta identificación no se da en forma de prueba. El que adula no emite un discurso que cree verdadero para luego comprobar si ese discurso también puede ser dicho por su interlocutor, sino que pronuncia un discurso el cual cree de antemano que es el discurso con el que está de acuerdo el oyente, quedando éste seducido al encontrar en el orador lo que él mismo ya pensaba⁴⁵⁰. De este modo, se trata de una apariencia de identidad, “lo

⁴⁴⁷ “Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que, aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación?” (*Ib.*, 486d., p. 85).

⁴⁴⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 320.

⁴⁴⁹ “*homologésein*” (486d), “*homologeses*” (486e y 487e) (Platón. “Gorgias”. *Op. cit.*, pp. 85, 86).

⁴⁵⁰ “(...) hemos encontrado una forma de retórica que se dirige a una multitud compuesta de niños, de mujeres, de hombres libres y de esclavos, retórica que no nos agrada mucho porque decimos que es adulación (...) ¿y qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores?” (*Ib.*, 502e., pp. 110-111).

idéntico no sería el *logos* mismo, sino las pasiones, los deseos, los placeres, las opiniones, todo lo que es ilusorio y falso”⁴⁵¹.

Mas, ¿cómo podría la *episteme*, la *éunoia* y la *parrhesía* protegernos de la adulación? Primero tendríamos a la *episteme*, de la cual hemos dicho que es una característica ética, aunque, en principio, parece un fenómeno más cercano a la facultad intelectual. No obstante, aquí *episteme* (“saber”) no hace referencia a un compendio de conocimiento previamente aprendido por los interlocutores, sino al hecho “de que nunca dicen lo que dicen si no saben efectivamente que es verdad”⁴⁵². Este talante ético de decir lo que se está seguro que es verdadero se opone a la adulación que poco le importa si aquello que dice es verdadero o falso, siempre y cuando sea capaz de persuadir. De segundo tendríamos la *éunoia*, la amistad que se guardan los dialogantes. El sentimiento de benevolencia propio de la amistad excluirá la adulación en tanto que ésta procura, no el bien de los que participan en la búsqueda de la verdad, sino su placer, su agrado, su complacencia, con independencia de que sea falso, y por lo tanto dañino, lo que se dice⁴⁵³. Por último, tendríamos el factor que más nos interesa aquí, la *parrhesía*: un decir valientemente impúdico que no se guarda nada sin importar las costumbres. Salta a la vista la manera como la *parrhesía* anula la aparición de esa falsa *homología* que es la adulación; el *parresiasta*, con su desvergüenza e indiferencia ante las “buenas formas” no proporciona ningún agrado a su oyente que le pueda garantizar su simpatía, sino todo lo contrario, y en esto consiste, como ya hemos insistido, el coraje *parresiástico*, en un decir verdadero tan áspero e incómodo que supone un riesgo para el enunciante.

Se nos presentan en el *Gorgias*, entonces, dos elementos en lo referente a la *parrhesía* que serán claves en nuestra investigación a partir de ahora. Por una parte, la vinculación entre *parrhesía* y desvergüenza. Ya asomábamos algo de esta cuestión al

⁴⁵¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 324.

⁴⁵² *Ib.*, p. 325.

⁴⁵³ Foucault aborda este asunto muy parcamente por ser ya los últimos minutos de su curso en el Collège (1983). Nos dice, respecto a la importancia de la *éunoia*, que la *homología* será posible con la condición de que la búsqueda de los interlocutores “no sea su propio bien, su provecho, su reputación ante sus oyentes, su éxito político, etc.” (*Ib.*, p. 325). Cuando Foucault habla aquí del “propio bien” y de lo provechoso no se refiere a lo que es bueno o conveniente para las almas, que es en efecto lo que busca Sócrates y lo que éste vincula con la verdad, sino a lo que es beneficioso para las metas sociopolíticas (de ahí la siguiente alusión a la reputación y el “éxito político”). En efecto, esta amistad (*éunoia*), que, como dice el propio Foucault, se caracteriza por un sentimiento de benevolencia hacia el otro, al emprender la búsqueda de la verdad, procura también el bien de los otros y de sí mismo.

momento de analizar la figura de Apolo en el *Ión*, el dios que no es capaz de ser franco, que no puede decir la verdad y se resguarda en una mudez trágica debido a que se encuentra avergonzado de sus acciones. En el *Gorgias*, el pudor vuelve aparecer como obstáculo para el surgimiento de la verdad, pero esta vez no sería la vergüenza de haber cometido un acto que no se quiere confesar, sino de decir algo que, aunque realmente se piense, supondría, cuando menos, un roce con las valorizaciones éticas y estéticas de los espectadores. Será esta impudicia parresiástica a la que invita Sócrates a sus interlocutores la que radicalizará el cinismo, convirtiendo la *anaideia* (desvergüenza) en una suerte de principio ético. Por otra parte, observamos el desplazamiento de la parrhesía del espacio público propio de la política-institucional -donde la retórica suele colarse por la búsqueda de ejercer un poder sobre los otros-, al ámbito privado de la relación entre el maestro y el discípulo, o de los amigos que, con cierta horizontalidad de trato, procuran un cuidado mutuo. Este ejercicio espiritual, íntimo, filosófico y psicagógico de la parrhesía entre dos sujetos, ejercicio que “no conduce a una retórica, sino a una erótica”⁴⁵⁴, será, como ya adelantamos, muy comentado durante todo el período helenístico e imperial, convirtiéndose en un lugar común de la filosofía de la época. No obstante, y en esto nos detendremos más adelante, el quehacer filosófico del cínico helenístico y romano representará una problematización de esta dicotomía entre parrhesía privada y parrhesía pública en tanto que enmarcada institucionalmente. Si bien es cierto que hubo figuras cínicas que ejercían ese decir veraz íntimo de la amistad, la práctica parresiástica propia del cinismo se caracterizó, ante todo, por una polémica manifestación callejera que, a diferencia de la parrhesía democrática, se realizaba al margen de cualquier reglamento político-institucional. En fin, en el cinismo los límites de lo público y lo privado comienzan a difuminarse, ya que tanto el uno como el otro -lo público con su enmarcación institucional y lo privado como refugio donde se dice lo que no se diría públicamente- se le presentan al filósofo perruno como márgenes restrictivos para su parrhesía siempre desvergonzada y transparentizadora.

⁴⁵⁴ *Ib.*, p. 326.

3. Puente

Ya hay en Sócrates todos los rostros del cínico.

Jacques Lacan. Seminario 8: La transferencia

*Lo que Sócrates afirma de sí mismo, que,
creyendo rendir culto al dios y examinar
completamente el oráculo que le había sido dado,
abrazó una vida refutativa, de la misma manera
Diógenes, sabiendo que su filosofía se debía
al oráculo pítico, creyó que debía probar todo
con hechos y no prestar fe a las opiniones de los demás.*

Juliano. Contra los cínicos incultos

*... los cínicos ya habían hecho del humor
un arma filosófica contra la ironía socrática.*

Gilles Deleuze. Lógica del Sentido

3.1. De la armonía socrática a la homofonía cínica

Justo antes de adentrarse en su primer análisis exclusivamente dedicado al cinismo en el seminario *El coraje de la verdad*, Foucault decide iniciar, a modo de introducción, o, más bien, de “transición”⁴⁵⁵, la lectura de otro diálogo platónico: el *Laques* (o “Sobre el valor”). Pero, ¿qué no se ha dicho ya sobre la parrhesía en la figura de Sócrates después de haber explorado el lugar de ésta en los textos *Apología*, *Fedro* y *Gorgias*? Sin lugar a dudas, Foucault encuentra en el *Laques* un momento paradigmático de esa forma de veridicción específicamente filosófica de la cual el cinismo será su más llamativo heredero. Con los tres diálogos antes revisados, buscábamos dar cuenta de la parrhesía socrática distinguiéndola del que es por tradición el discurso opuesto al filosófico, a saber, el retórico. El análisis foucaultiano del *Laques* surge, por su parte, dentro de otro territorio conceptual que, aunque no se encuentra en lo absoluto desligado del precedente, hace aparecer en su explicitación una nueva serie de inquietudes. Este territorio, que ya viene

⁴⁵⁵ “Querría, antes bien, hacer una transición entre lo que les conté la vez pasada de Sócrates y la *Apología* y los que le diré la próxima sobre los cínicos” (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). *Op. cit.*, p. 131).

asomándose desde el curso *El gobierno de los vivos* cuando se hace referencia a las “formas aletúrgicas”, no será otro que el de los “modos de veridicción”, que, como ya dijimos antes, son las diferentes configuraciones que cobra una vida para ser reconocida no solo como conocedora de la verdad, sino también como capacitada para enunciarla. En efecto, la primera de las cuatro razones que da el filósofo francés para explicar la importancia de este diálogo respecto al decir parresiástico es que en él se muestran con claridad las peculiaridades que distinguen el modo de veridicción del filósofo-parresiasta de los otros modos: el profético, el de la sabiduría y el técnico.

El decir veraz parresiástico, que según Foucault puede encontrarse de una manera muy precisa en Sócrates⁴⁵⁶ y a continuación en Diógenes el cínico⁴⁵⁷, puede distinguirse nítidamente de la forma de veridicción profética que se caracteriza, ante todo, por sostenerse en una “postura de mediación”, de intermediario de un otro, que devela de modo enigmático la verdad del destino. El parresiasta, por su parte, siempre habla en su propio nombre, lo hace de forma clara y transparente, y no tiene ninguna preocupación por aquello que el destino pueda ocultarle⁴⁵⁸. También es diferente el parresiasta del sabio; éste hace brotar su discurso, en torno al ser del mundo y las cosas, desde el retiro, desde “una reserva que le es esencial” y desde un silencio estructural, lo que lo hace habitualmente enigmático como al profeta⁴⁵⁹. El decir parresiástico, además de no ser enigmático, como ya dijimos en la diferenciación respecto a la enunciación profética, no tiene como base un “silencio” o un “retiro”, pues se realiza en un trabajo continuo entre los hombres ocupándose de cada uno de ellos en tanto individuos. Asimismo, se contrapone la forma de veridicción parresiástica de la del hombre de la *tekhne*, la del profesor, quien tiene el deber de darle continuidad a la transmisión de cierto saber

⁴⁵⁶ No deja de ser cierto que, aunque el modo de veridicción propio de Sócrates es el parresiástico, en éste funcionan también, en cierta medida y con cierta singularidad, los otros tres modos. Lo profético se manifiesta en su relación con el oráculo, que Sócrates pone a prueba a través de su trabajo dialógico, y con el dios, al que el filósofo ateniense da especial importancia cuando habla de su misión respecto al cuidado de los hombres. El modo de veridicción del sabio, que sostiene su discurso sobre el silencio, se devela, no sin matizaciones, en la ignorancia socrática, en ese discurso que se sostiene sobre un no saber, o un no decir, o un decir con reservas lo que se cree saber. Finalmente, tenemos la forma en cómo el saber del profesor se manifiesta en Sócrates, que, como se sabe perfectamente, tiene entre sus primeras inquietudes la enseñanza de la virtud, la posibilidad de poder crear una psicagogia que posibilite el actuar virtuoso (*Ib.*, pp. 42-44).

⁴⁵⁷ *Ib.*, p. 42.

⁴⁵⁸ *Ib.*, pp. 34-35.

⁴⁵⁹ *Ib.*, pp. 35-38.

tradicional del que él mismo es heredero⁴⁶⁰. El decir parresiástico, en cambio, no pretende conservar un determinado conocimiento a través de la labor pedagógica; muy por el contrario, su expresión supone, como ya hemos dicho, un riesgo⁴⁶¹ que no solo puede traer consigo el distanciamiento del interlocutor respecto a lo que se ha dicho, sino también una colérica enemistad hacia el parresiasta mismo. Así pues, el objetivo del ritual *aletrúrgico* del parresiasta no será el destino del que habla el profeta, ni la *physis* o el *ser* del sabio, y tampoco el conocimiento técnico del profesor, sino que pondrá en juego eso que los griegos llamaban *ethos*, la actitud, la conducta moral. Es por esto que, en palabras de Fimiani, “entre los rituales *alethúrgicos*, únicamente la *parresía* produce éticamente un sujeto, pues expresa no solo la obligación de decir la verdad, sino también una ética efectiva de la verdad”⁴⁶².

El diálogo platónico en el cual se menciona más frecuentemente este modo de veridicción parresiástica que pone todo el acento en la cuestión de la construcción ética, es, en efecto, el *Laques*⁴⁶³. Pero además de la continua mención del término dentro del texto, se explicita que la parrhesía es aquello que caracteriza a los dialogantes y, sobre todo, a Sócrates. Esta parrhesía tendrá, en el *Laques*, dos características que distinguen la aleturgia socrática de las otras formas de veridicción. Por un lado, tal como también se ve en *Apología*, aparece la cuestión de la *exétasis* (examen, prueba), a la cual se someten voluntariamente los interlocutores como regla para acceder a la verdad. Por otro lado, reencontramos con bastante insistencia una de las nociones que hemos considerado fundamentales en este trabajo para la comprensión de la parrhesía, la *epiméleia* (el cuidado). De hecho, la primera preocupación que se presenta en el diálogo es la del cuidado de los jóvenes (¿cómo deben ser cuidados?, ¿qué características debe tener aquel que se encargue de los jóvenes para que este cuidado sea el más adecuado?), y Sócrates será presentado al final del texto como el único realmente capaz de ejercer esta función.

⁴⁶⁰ *Ib.*, pp. 39-41.

⁴⁶¹ “Todo el mundo sabe, y yo el primero, que nadie necesita ser valeroso para enseñar” (*Ib.*, p. 40).

⁴⁶² Mariapaola Fimiani. “El verdadero amor y el cuidado común del mundo”, en: Foucault. *El coraje de la verdad*. *Op. cit.*, p. 105.

⁴⁶³ “(...) es el diálogo de Platón en el que el sustantivo *parrhesía* o el verbo *parrhesiázesthai* se utilizan más a menudo” (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). *Op. cit.*, p. 136). En otra ocasión, dice Foucault: “(...) aunque este diálogo platónico, el *Laques*, es bastante corto, la palabra «*parrhesía*» aparece tres veces (178a5, 179c1, 189a1) – lo que es bastante si se tiene en cuenta la poca frecuencia con que utiliza Platón la palabra” (Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 125).

Además de la aparición clara y explícita de estos elementos propios de la aleturgia parresiástica de Sócrates, Foucault ofrece tres razones más por las que le parece tan importante la lectura del *Laques* dentro de su investigación. En primer lugar, su relación directa y dramática con la política, ya que los interlocutores de Sócrates, en dicho texto, son sujetos que, precisamente, ejercen cargos políticos muy importantes durante la época misma en la que se produce el diálogo. Tenemos, por un lado, a Nicias, uno de los protagonistas de la guerra del Peloponeso, y quizás el personaje político más relevante de Atenas después de Pericles; y, por otro lado, está Laques, destacado y reconocido jefe militar que murió en la batalla de Potidea⁴⁶⁴. Por lo tanto, Sócrates entrará en conversación con hombres de Estado eminentes en el momento mismo en que éstos ejercen sus cargos, pero al dirigirse a ellos sin ninguna mediación política-institucional les hará participar de un tipo de discursividad que no es la de la escena política tradicional. La segunda razón por la que Foucault aborda este diálogo, a modo de *transición* para luego adentrarse en la problemática de los cínicos, es la relación que éste tiene con el coraje, el valor, la valentía. Además de que éste es precisamente el tema que se aborda en el diálogo, es también aquello que caracteriza a los dialogantes, y no solo en tanto hombres que han mostrado valor en el campo de batalla, sino en tanto dialogantes: por una parte, la valentía de Laques y Nicias, prestigiosos políticos y militares, que se enfrentarán con honestidad a las preguntas de Sócrates; y, por otra, el mismo Sócrates que dirigirá comprometedores cuestionamientos a estos hombres tan influyentes de la ciudad. Será en este examen que realiza Foucault del “coraje de la dialéctica” en el *Laques* donde aparecerá por primera vez la expresión que dará título al último de sus seminarios en el Collège:

En consecuencia, lo que está presente en el corazón del diálogo es el entrelazamiento del tema del coraje con el tema de la verdad: problema del *coraje de la verdad*, planteado por hombres verdaderamente valerosos, que tienen el coraje de enfrentarse a la cuestión de la verdad, y de la verdad del coraje.⁴⁶⁵

Para Foucault, este punto constituye un momento crucial de su investigación, ya que en él se hace referencia explícita a un elemento de la ética de la verdad en el que no suelen detenerse las investigaciones tradicionales. Usualmente se hace énfasis en la

⁴⁶⁴ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁶⁵ *Ib.*, p. 138. (Las cursivas son nuestras).

cuestión de la purificación del sujeto para que éste pueda tener acceso a la verdad o para que ésta le sobrevenga, lo cual Foucault denomina “catártica de la verdad”⁴⁶⁶. En cuanto al *Laques*, se pone en evidencia otro aspecto no menos importante de esta ética, que sería, justamente, el *coraje de la verdad*. Éste apuntaría, no a la pureza ni a la renuncia de los placeres o al retiro del mundo tan propio de la catártica, sino a la voluntad, al combate o a la resistencia de la que debemos ser capaces de ejercer para poder dar con la verdad.

La tercera y última razón se expone a partir de la comparación del *Laques* con otro diálogo platónico al que ya hicimos referencia en el primer capítulo a modo, también, de herramienta comparativa; nos referimos al *Alcibíades*. La primera vez que aparece este texto en la presente investigación es en el marco de la diferenciación entre el *gnothi seauton* (conocimiento de sí) socrático-platónico y la *epiméleia heautou* (cuidado de sí) de las corrientes filosóficas helenísticas. Si en el *Alcibíades* se observaba “cómo el ejercicio parrhésico socrático se desarrolla en él como conocimiento de sí y, subsecuentemente, como conocimiento del alma-sujeto a la cual hay que atender”⁴⁶⁷, en las corrientes helenísticas se concentran en otras formas de entrenamiento ético donde el sujeto da cuenta de sí mismo y del mundo, no a partir de un trabajo epistemológico y metafísico respecto al alma, sino de una ascética que toma en consideración una gran variedad de actividades que van desde la gimnasia y la ejercitación general del cuerpo, pasando por el conocimiento del funcionamiento del cosmos, hasta la *parrhesía* en tanto forma de construirse a partir del riesgo que supone lo que uno podría decir en alguna circunstancia comprometedora.

Podríamos distinguir aquí, entonces, dos formas distintas, mas no ajenas entre sí, en que la filosofía avanzó en Occidente: por un lado, como *metafísica del alma*, trabajo epistemológico sobre lo inmutable, conocimiento de los conceptos puros, etc.; y, por otro lado, como *estética de la existencia*, referida a los diferentes ejercicios ascéticos que hace el sujeto sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre su inteligencia, y también respecto a los otros sujetos, para hacer de su propia vida una obra bella y libre. Sin embargo, si bien Foucault pone como ejemplo paradigmático de esta línea de las *estéticas de la existencia* a las corrientes filosóficas del período helenístico e imperial entre los siglos II a.C. y II d.C. (considerada la “época de oro del cuidado de sí” en *La hermenéutica del sujeto*), en

⁴⁶⁶ *Ib.*, p. 139.

⁴⁶⁷ Pablo Lópiz Cantó. “Michel Foucault y la República Cínica”, en: *Foucault desconocido. Op. cit.*, p. 346.

contraposición a las *metafísicas del alma* de presunta herencia platónica, la verdad es que esta bifurcación ya se encuentra en el seno mismo del corpus socrático-platónico. Comenta Frédéric Gros al respecto:

(...) el platonismo sería el lugar de una ramificación fundamental para la filosofía occidental, ilustrada por la oposición entre el *Laques* y el *Alcibíades*. El *Alcibíades* sería el diálogo en el que el sí mismo que hace de objeto del cuidado se determinaría como alma, mientras que la forma del cuidado vendría a ser la del conocimiento. Desde entonces, la filosofía se realizaría como metafísica, ontología del alma, contemplación. La segunda gran línea de desarrollo está ilustrada por el *Laques*. En él, el cuidado de sí no consiste en el conocimiento del alma como parte divina de sí mismo, sino que el objeto del cuidado es el *bíos*, la vida, la existencia, y cuidarse de sí significará dar forma a la propia existencia, someter la propia vida a las reglas, a una técnica, ponerla a prueba según ciertos procedimientos: es la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí.⁴⁶⁸

Empero, la importancia que se le da a las nociones de *bíos* y *epiméleia heautou* no es, por sí sola, la tercera razón por la que es imprescindible el análisis de este diálogo dentro de la empresa investigativa de Foucault, sino la forma en la que éstas se vinculan directamente con la parrhesía⁴⁶⁹. Si bien es fundamental destacar ese desplazamiento de la cuestión principal del *Alcibíades*, a saber, “¿qué es el sí mismo que hay que cuidar?” (en donde resaltaré la paradoja epistemológica y subjetivista de Sócrates que es señalado como el que se conoce a sí mismo por tener consciencia de su propia ignorancia), a la pregunta “¿de qué modo se vive y cómo se ha vivido?” del *Laques* (en el que todo girará en torno a la vida materialmente manifiesta del filósofo, al tipo de existencia ejemplar que ha construido y cuidado)⁴⁷⁰; lo realmente importante será el modo en que se entrelaza este cuidado de la vida con la franqueza filosófica. Como veremos, será el término “armonía”⁴⁷¹ el que pondrá en relación el cuidado de sí mismo, la vida y el coraje de la

⁴⁶⁸ Frédéric Gros. “La parrhesía en Foucault (1982-1984)”, en: *Foucault. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 136.

⁴⁶⁹ Francesco Paolo Adorno. “La tarea del intelectual: el modelo socrático”, en: *Foucault. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 52.

⁴⁷⁰ Cfr., Pablo López Cantó. “Michel Foucault y la República Cínica”, en: *Foucault desconocido. Op. cit.*, p. 346.

⁴⁷¹ No deja de ser interesante la relación que pueda tener la indagación que hace Foucault junto a Dumézil de la raíz etimológica del vocablo *epiméleia*, que probablemente provenga del indoeuropeo *mel*, de donde proviene la expresión *melos* que hace referencia a la melodía, al canto ritmado y a la música (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). *Op. cit.*, p. 132); con la presente cuestión de la parrhesía entendida en tanto “armonía” u “homofonía” entre las palabras y los actos. Cabe

verdad; la armonía entendida como adecuación, como coincidencia, como correspondencia entre el *logos* y el *ergón*.

Vayamos directamente al texto. Como es costumbre en los análisis foucaultianos de los diálogos platónicos, la atención se dirige, no tanto al contenido argumentativo del diálogo en sí, sino a su puesta en escena y a las dinámicas dramatúrgicas. Por ello, Foucault se detiene sobre todo en el comienzo del texto, en donde arma la dramaturgia del texto, para luego hacer un breve comentario respecto al final del mismo. En el inicio aparecen dos hombres adultos, Lisímaco y Melesias, ambos preocupados por el tipo de cuidado (*epimeleia*) que deben ejercer sobre sus hijos, ya que, aunque uno y otro tuvieron padres prestigiosos y reconocidos, ellos mismos no han logrado realizar nada muy destacado en sus vidas. Lisímaco y Melesias, pues, han hecho uso de la parrhesía para admitir estas flaquezas propias públicamente⁴⁷². Han comprobado con su propia existencia que no basta nacer dentro de una familia noble e importante para poder convertirse en alguien relevante en la ciudad. Se dan cuenta de que es necesario contar, además, con una buena educación. No obstante, como ellos mismos no han sido bien educados por sus notables padres que se han ocupado ante todo de las cosas de la ciudad más que de sus propios hijos, entonces no pueden saber qué tipo de educación entregar a sus hijos, y deben, de esta manera, procurar un maestro para ellos. Pero, ¿cómo distinguir los buenos maestros de los malos? Para poder resolver este asunto, Lisímaco y Melesias invitan a Nicías y Laques -reconocidos, como hemos dicho, por su virtud y valor-, a ser observadores de la exhibición de un maestro de armas llamado Estesilao. Este último, a pesar de mostrar mucho talento en las artes marciales cuando hace demostraciones públicas, no usa estas habilidades para actuar en el campo de batalla, sino solo para ganar

destacar que esta reflexión se hace a modo de introducción para su análisis del *Laques* en *El coraje de la verdad*.

⁴⁷² "(...) pensamos que con vosotros debemos *hablar con toda franqueza*" (Platón. "Laques" 178a., *Op. cit.*, p. 450). Y más adelante: "Como ya os dije al comenzar mi charla, seremos del todo *francos* con vosotros. Cada uno de nosotros tiene desde luego, muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a los muchachos, de cuántas cosas llevaron a cabo en la guerra y cuántas en la paz, administrando los asuntos de los aliados y los de nuestra ciudad. Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar. De eso nos sentimos avergonzados ante éstos, y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se *ocupaban* de los asuntos de los demás" (*Ib.*, 179c-d., p. 451). Podemos notar toda la insistencia respecto al hablar franco, a la parrhesía, y su relación con la ocupación de sí mismo, de los jóvenes y de los otros en general, la cuestión de la *epiméleia*.

dinero haciendo las exhibiciones y enseñando a los jóvenes; nos encontramos, así, con “una especie de sofista de las artes marciales”⁴⁷³.

Dado que Lisímaco y Melesias -insistimos- no se sienten competentes para juzgar sobre lo conveniente que pudiera ser Estesilao para ocuparse de la educación de sus hijos, acuden a la opinión de Nicias y Laques. Sin embargo, éstos se encuentran en desacuerdo en lo que respecta a la opinión que tienen del maestro de armas: Nicias cree que las habilidades de Estesilao son evidentes y que, por lo tanto, podría dar una buena educación a los jóvenes; y Laques, por su parte, desvaloriza el quehacer de Estesilao argumentando que éste en verdad no es un soldado y que nunca ha logrado una victoria real en el campo de batalla⁴⁷⁴. De esta manera, no solo los ciudadanos corrientes no son competentes para saber quién sería un buen maestro para ocuparse de los jóvenes, sino que ni siquiera los hombres de Estado, reconocidos y prestigiosos, son capaces de ponerse de acuerdo al respecto. Acto seguido, Nicias y Laques, a pesar de toda su fama, de su importante papel en los asuntos atenienses y de su edad madura, creen que Sócrates, que ha estado allí escuchando la conversación todo este tiempo, debería participar en la discusión y dar su opinión sobre el asunto. Justo en las razones que exponen Nicias y Laques de por qué dan lugar a la participación de Sócrates, es donde Foucault desea detenerse. Atendamos a las palabras de Nicias:

(...) si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente

⁴⁷³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 129.

⁴⁷⁴ Platón. “Laques” 181e-184c. Op. cit., pp. 455-458.

Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar con Sócrates tal como él lo prefiera.⁴⁷⁵

Para Foucault, la relevancia de este pasaje radica en que en él se realiza un retrato de Sócrates en tanto parresiasta desde el punto de vista de quien es “puesto a prueba”⁴⁷⁶. Vemos, en primer lugar, que la parrhesía socrática se realiza en el trato personal y directo con el interlocutor; se sostiene sobre una cierta intimidad dialógica que le es completamente ajena, como ya hemos visto en nuestra lectura del *Ión* o de *Orestes*, al decir veraz político que se ejecuta en la asamblea para persuadir al *demos*. En segundo lugar, Sócrates es ilustrado como un guía, o, más bien, casi como un secuestrador que “arrastra” al interlocutor con sus preguntas y no lo deja ir hasta que éste dé explicación de sí mismo, mas no de su alma como en el caso del diálogo *Alcibíades*, sino de su modo de vida, del propio *bíos*, del *tropos* de su existencia. Es importante resaltar que el dar cuenta de sí mismo socrático no responde aquí a una lógica confesional donde el interlocutor expone las cosas que ha hecho en su vida, sino a una en la que se debe “probar si es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *logos* que se es capaz de usar, y el modo en que se vive”⁴⁷⁷. Sócrates no pide una narración autobiográfica, sino más bien un relato racional de la propia vida en la cual se revele la forma en que ese discurso ha modulado la existencia de quien lo pronuncia, y si hay entre ambos, *logos* y *bíos*, una relación armoniosa. Tenemos, pues, la relación entre vida y discurso. En tercer lugar, Sócrates vuelve a ser presentado como aquel que pone a prueba, del mismo modo que en *Apología*, diálogo en el que se reconoce como el que tiene la misión de poner a prueba la verdad del oráculo y la verdad de los otros hombres; y también lo vimos en *Gorgias*, en donde el ateniense se compara metafóricamente con un *basános*, una piedra de toque que verifica la autenticidad de las almas. En el discurso de Nicías, Sócrates es nuevamente el que pone a prueba, pero la autenticidad que pretende descubrir a través de esta prueba es la de la relación existente entre vida y discurso. En cuarto lugar, el juego parresiástico que impone Sócrates alienta al cuidado de la vida propia en la juventud, en la adultez y durante toda la vida en general. Como señalamos en el primer capítulo, el asunto de la edad apropiada para cuidar de sí mismo era uno de los puntos en los que radicaba la diferencia entre el tipo de *epiméleia* que se encontraba

⁴⁷⁵ *Ib.*, 187e-188c., p. 464.

⁴⁷⁶ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 131.

⁴⁷⁷ *Ib.*, p. 132.

en el *Alcibiades* del que aparecía en la filosofía helenística. Mientras en el diálogo de presunta autoría platónica se presentaba como urgente el cuidado de sí mismo en la juventud, dado que luego ya sería demasiado tarde, en las doctrinas del período alejandrino e imperial, la *epiméleia* es un trabajo continuo que abarca la vida completa. Foucault muestra que no hay que esperar hasta el siglo II a.C. para encontrar esta idea tan desarrollada por los helenísticos, sino que, como salta a la vista en el *Laques*, ya es presentada en el seno mismo del corpus literario platónico.

Inmediatamente después del discurso de Nicias tenemos el de Laques quien, más que explicitar en qué consiste el juego parresiástico socrático y mostrar cuáles son las ventajas de someterse a éste, dirá la razón ético-existencial por la que cree que la parrhesía de Sócrates es digna de ser escuchada y por qué vale la pena entrar en su dinámica discursiva. Dice Laques:

Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen agrado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender (...) Que se me conceda esto: que también el maestro sea persona digna, a fin de no resultar torpe en el aprendizaje por aprender a disgusto. No me importa que el enseñante sea más joven, o poco famoso todavía, o con algún otro reparo semejante. Conque a ti, Sócrates, te invito a enseñarme y a examinarme en lo que quieras, y a enterarte de lo que yo a mi vez sé. Mereces mi afecto desde

aquel día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe darlas quien quiere darlas justamente. Di, pues, lo que te parezca, sin ponerle ningún reparo a mi edad.⁴⁷⁸

Según Foucault, suele interpretarse este pasaje diciendo que Laques acepta discutir con Sócrates sobre aquello que da título al diálogo, el coraje, porque éste ha mostrado valentía en la batalla de Delio⁴⁷⁹. No obstante, en el momento que se enuncia este discurso aún no se está hablando del coraje, sino del cuidado que debería dársele a los jóvenes. Además, no se hace referencia exactamente a la valentía del filósofo, no se usa el término que refiere al coraje (*andreia*), que sí será usado luego⁴⁸⁰. Se habla en términos más generales de la virtud, de la *areté* de Sócrates, y aunque la valentía es una característica de la virtud, Laques se está refiriendo a este valor en general⁴⁸¹. Entonces, si no se ha querido decir que la valentía que ha mostrado Sócrates en el campo de batalla es lo que lo legitima a hablar del coraje, ¿cuál será la razón por la que Laques está dispuesto a escuchar a Sócrates?, ¿qué es lo que ha querido decir en realidad el general ateniense? Ante todo, Laques no parece mostrar mucho interés por los discursos en sí, sino por la armonía que hay o no entre lo que dice el orador y lo que él mismo es: si él encuentra una relación armoniosa entre los discursos sobre la virtud de un sujeto y la vida que éste lleva, entonces él se declara un *philólogos* (amigo de los discursos); si, en cambio, no encuentra que la vida de un determinado orador guarda una sintonía con su discurso, entonces Laques se encontrará enemistado con éste, y más disgustado mientras mejor sea el discurso, ya que su disonancia respecto a la vida de quien lo enuncia será más perturbadora.

Sócrates, por su parte, ha demostrado una armonía entre sus palabras y sus actos; su parrhesía, en tanto libertad de decir lo que quiera, está marcada, autenticada, por el sonido de su propia vida⁴⁸². Y esta armonía, según dice el mismo Laques, es, además, una

⁴⁷⁸ Platón. "Laques" 188c-189b. *Op. cit.*, pp. 465-466.

⁴⁷⁹ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. *Op. cit.*, p. 162.

⁴⁸⁰ "Sócrates. - ¿Cuál de las partes de la virtud vamos a elegir? ¿Está claro que aquella hacia la que parece tender la enseñanza de las armas? Sin duda que a la mayoría les parecerá que el *valor*. ¿O no? Laques. - esa es, desde luego, mi opinión.

Soc. - Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el *valor* (...)" (Platón. "Laques" 190c. *Op. cit.*, p. 468).

⁴⁸¹ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. *Op. cit.*, p. 162.

⁴⁸² *Ib.*, p. 163.

armonía dórica. No se trata, por tanto, de una armonía lidia o jónica, que desagradaban tanto a Platón por ser quejumbrosa aquélla y por ser languidecedora ésta⁴⁸³; tampoco de una armonía frigia, caracterizada por producir entusiasmo y encender las pasiones⁴⁸⁴; sino que se trataría de una armonía doria, la propiamente griega, que se distingue por su gravedad, templanza y expresión del coraje⁴⁸⁵.

Después de estos dos discursos, el de Nicias y el de Laques, se inicia una indagación en torno al ser del coraje, que, como ya hemos dicho, es lo que caracteriza a cada uno de los interlocutores. Esto quiere decir que lo que en realidad se pretende es que los dialogantes den cuenta racional de aquello que los caracteriza, que logren dar con el *logos* de su *bíos*. Empero, todos fracasan en su búsqueda, ninguno logra ofrecer un discurso acorde al ser de la valentía. Por ello, tanto Nicias como Laques recomiendan a Lisímaco y Melesias que pongan a sus hijos bajo el cuidado de aquel que los ha guiado a la consciencia de su propia ignorancia, Sócrates⁴⁸⁶. Pero el filósofo admite su propio fracaso y confiesa su incapacidad para ocuparse de los otros ya que ha quedado en evidencia por medio del diálogo que él no se ha ocupado lo suficiente de sí mismo al no poder dar cuenta racional del coraje⁴⁸⁷. De cualquier manera, Lisímaco parece ignorar las

⁴⁸³ “- Ahora bien, hemos dicho que en los textos no permitiríamos quejas ni lamentos. - Así es. - ¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelo, ya que eres músico. - La lidia mixta, la lidia tensa y otras similares. - Entonces, esas deben ser suprimidas; no son útiles, en efecto, ni siquiera para mujeres que se hagan acreedoras al respeto; y menos aún para el resto. - De acuerdo. - Pero también la embriaguez, la molicie y la pereza son por completo inapropiadas para los guardianes. - ¿Cómo negarlo? - ¿y cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores? - Algunas armonías jónicas y lidias son consideradas relajantes. - ¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra? - De ningún modo (...)” (Platón. “República” 398d-399a., en: *Diálogos IV. República*, Madrid: Gredos, 1988, p. 170).

⁴⁸⁴ “(...) el modo frigio ejerce entre los modos exactamente la misma influencia que la flauta entre los instrumentos: uno y otro son orgiásticos y pasionales. Una prueba clara la aporta la poesía, ya que todo transporte báquico y toda agitación análoga se expresan especialmente entre los instrumentos con la flauta, y entre los modos estas emociones reciben el acompañamiento melódico que les conviene en el modo frigio. El ditirambo, por ejemplo, según consenso común, parece frigio” (Aristóteles. *Política* 1342b, 5-10., trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1988, p. 476).

⁴⁸⁵ “Respecto al modo dorio, todos reconocen que es el modo más grave y es el que mejor expresa un carácter viril. Además, puesto que alabamos el medio entre los extremos y declaramos que es preciso seguirlo y el modo dorio ocupa esta posición natural en relación a los otros modos, es manifiesto que las melodías dorias convienen preferentemente a la educación de los jóvenes” (*Ib.*, 1342b, 10-15., p. 476).

⁴⁸⁶ “Laques. - Pero, en fin, yo a este Lisímaco y a Melesias les aconsejo que, en cuanto a la educación de los muchachos, nos dejen en paz a ti y a mí, y que, en cambio, no suelten a éste, a Sócrates, como ya decía al principio. Si mis hijos estuvieran en edad, yo haría lo mismo. Nicias. - En eso yo coincido. Si Sócrates quiere encargarse de los muchachos, no hay que buscar a ningún otro. Puesto que yo le confiaría muy a gusto a Nicerato, si él quisiera. Pero cada vez que le propongo a él algo en este terreno, me recomienda a otros, y él se desentiende. Con que mira, Lisímaco, si a ti te hace más caso Sócrates” (Platón. “Laques” 200c-d. *Op. cit.*, pp. 483-484).

⁴⁸⁷ “Si, en efecto, en las intervenciones de hace poco se hubiera demostrado que yo sabía y que éstos dos no sabían, sería justo que me invitaras, precisamente a mí, a esta tarea. Pero ahora, todos nos quedamos

reservas de Sócrates e insiste en que sea éste el que se haga cargo de su hijo y de él mismo⁴⁸⁸. Cabe la pregunta de por qué los dialogantes creen unánimemente que Sócrates debe hacerse cargo de los jóvenes si éste, al igual que sus prominentes interlocutores, no ha sabido dar una respuesta satisfactoria en torno a lo dialogado. La respuesta podría hallarse en la misión que, dice Sócrates en la *Apología*, le ha encargado el dios, a saber, hacer que los hombres se ocupen de sí mismos. Sócrates no es aquel que da respuestas o discursos sobre el ser de las cosas; su parrhesía, que se sostiene sobre la irónica ignorancia que le es propia, busca muy otra cosa: inquietar a los hombres, agitarlos, mantenerlos despiertos, conservarlos en una búsqueda continua que los obligue a tomar decisiones respecto a la forma de vivir. Y, efectivamente, es su forma de vivir, su continua búsqueda, su reconocimiento de la propia ignorancia y su ocupación de sí mismo, lo que lo legitima, desde esta lógica de la armonía entre los discursos y la vida, para ejercer la función del cuidado de los otros.

Así pues, podemos ver que si en la parrhesía euripídica, que analizamos en nuestra revisión del *Ión*, se establece una relación entre discurso, verdad y *genos* (nacimiento) -ya que es la ascendencia divina de Ión lo que lo legitima para poder ejercer la función parresiástica-, y también una relación entre discurso, verdad y *nómos* (ley) -ya que la parrhesía que quería ejercer el protagonista de la tragedia era respecto a los asuntos de la ciudad-; en el caso de la parrhesía socrática será, más bien, una relación entre *logos*, *alethés* y *bíos*, en un territorio de intimidad y trato directo con el interlocutor⁴⁸⁹. Es dentro de este amplio marco que hemos presentado hasta ahora en el que emerge el análisis que dedica Foucault al cinismo, a partir de la clase que imparte en el Collège el 29 de febrero de 1984 hasta la culminación de dicho curso. Luego de haber mostrado la emergencia de la parrhesía filosófica -y particularmente la socrática- como una especie de decir veraz que se hace reacio a la política, que brota como un elemento indispensable del *cuidado de sí y de los otros*, y que tiene como principal objetivo -tal como vimos en el *Laques-* hacer vincular la verdad con la vida, con el modo de vivir, con la estética de la existencia; se hace urgente, entonces, un estudio en torno al cinismo. Y es que la filosofía cínica, de

en medio del apuro. ¿Por qué nos escogería alguien a cualquiera de nosotros? A mí me parece, desde luego, que no hay que escoger a ninguno" (*Ib.*, 200e., p. 484).

⁴⁸⁸ "Me gusta lo que dices, Sócrates, y quiero, en la medida que soy el más viejo, tanto más animosamente aprender junto a los muchachos. Pero, por favor, hazlo así: mañana por la mañana ven a visitarme, y no lo evites, para que tratemos estos mismos asuntos" (*Ib.*, 201b-c., p. 485).

⁴⁸⁹ Cfr., Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia.*, *Op. cit.*, pp. 137-138.

entre todos los movimientos filosóficos de la Antigüedad, es la que articula con mayor rigor y ahínco la parrhesía -en tanto decir veraz desvergonzado, insolente, ilimitado y corajoso- con una forma de vida radicalmente ascética e inmediatamente reconocible (una vida de tosco vagabundeo y de pobreza, de manto mugriento, alforja y barba hirsuta⁴⁹⁰).

Si en el *Laques* veíamos cómo los interlocutores aceptaban entrar en la dinámica dialógica por reconocer de antemano el valor de cada uno de ellos sin que éstos hubieran aún hecho una indagación teórica en torno a lo que es el valor, y veíamos también cómo se llegaba a la decisión unánime de que Sócrates debía hacerse cargo de la educación de los jóvenes aunque él mismo no llegó tampoco a conclusión alguna; en los cínicos vemos la adopción de esta actitud -si bien, radicalizada- al abandonar toda indagación teórica de la verdad, apostando por la vivencia de ésta sin ningún tipo de mediación doctrinal. De este modo, no se tratará tanto de conocer la verdad o decir la verdad como de vivirla; o, mejor dicho, se tratará de la vivencia de la verdad como única forma de conocerla y decirla.

De esta manera, los cínicos se presentan como ejemplo paradigmático e ilustración límite de las dos cuestiones a las que Foucault le da más importancia en su empresa investigativa durante los años ochenta. Por un lado, el cinismo vendría a ser la forma extrema de una de las dos modalidades⁴⁹¹, ambas hallables en Sócrates y Platón, en las que se desarrolló la historia de la filosofía en Occidente. Como ya hemos dicho, una de

⁴⁹⁰ Frédéric Gros. “La parrhesía en Foucault (1982-1984)”, en: *Foucault. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 137.

⁴⁹¹ Aunque al final del manuscrito que usa Foucault para impartir su curso de 1984 éste distingue dichas “modalidades extremas”, llamando a una “platónica” y a la otra “cínica”, a lo largo del texto insiste en que ambas formas de hacer filosofía, la que se preocupa del alma y la que se preocupa del *bíos*, ya se encuentran en el corpus de textos platónicos; e, incluso, usa uno de sus diálogos, el *Laques*, para mostrar cómo el acento se pone en la forma de vivir más que en el conocimiento metafísico. No obstante, Foucault ya advierte desde *La hermenéutica del sujeto* -cuando habla del “momento cartesiano” como ese momento en el que la filosofía se “desespiritualiza”- que estas denominaciones para establecer divisiones conceptuales no deben tomarse al pie de la letra -inclusive hace referencia a Aristóteles como un antecedente de esa “desespiritualización”-, sino que, más bien, habría que usarlas como herramientas para visibilizar nuevos problemas a partir de concepciones tradicionales y fáciles de identificar. En cualquier caso, para hacer referencia a las dos modalidades hemos decidido usar aquí otra división conceptual de cuño foucaultiano: “metafísica del alma” y “estética de la existencia” (aunque la relación entre sí de ambas modalidades no deja de ser flexible y variable). Además de que con ambos conceptos se logra hacer la diferenciación a la que quiere hacer referencia Foucault, no remite tampoco a ningún filósofo en particular; lo que permite, por un lado, que Platón no sea visto como la modalidad extrema de una (que no lo es, como sí podría serlo el neoplatonismo, por ejemplo), y, por el otro, que se pueda hablar del cinismo como la forma radical de una de las nociones del marco conceptual foucaultiano, lo que facilita explicar la pertinencia de su aparición en el itinerario del filósofo francés.

esas modalidades es la que hemos identificado bajo el nombre de *metafísicas del alma* - fácilmente reconocible en toda la herencia neoplatónica y la ontología moderna-, en donde se acentúa la importancia de las *mathemata*⁴⁹², la *catártica* de la verdad y el conocimiento de sí según la forma de la contemplación y los conceptos puros. La otra, que Foucault considera pertinente destacar por haber sido más o menos dejada de lado por las canónicas *historias del pensamiento filosófico* a pesar de su indiscutible importancia, y que los cínicos llevan a su límite, es la modalidad de las *estéticas de la existencia*, distinguida por cierta frugalidad teórica, por sostener el conocimiento de sí sobre la exposición y puesta a prueba del cuerpo, y por una preocupación en torno a la vida, al *bíos*⁴⁹³. Por otro lado, el cinismo vendría a ser el exponente filosófico más radical, o por lo menos más escandaloso, del fenómeno al que, como hemos visto, Foucault presta mayor atención en sus últimos años de vida, la parrhesía. Además del perfil estético del cínico (su atuendo, su desaliño, la barba hirsuta, su excesiva frugalidad), en los retratos que se hace de éste, sean peyorativos o elogiosos, casi nunca falta la alusión a la parrhesía; y es que el cinismo, al encarnar y llevar al límite la vida parresiástica sin ningún tipo de edulcoración, pone a la vista su carácter ambiguo: una vida que si bien es de franqueza, coraje e integridad, es también una vida de insolencia, escándalo y desvergüenza.

Más allá del célebre pasaje en donde se le pregunta a Diógenes de Sinope qué es lo más hermoso de entre las cosas humanas y éste responde que la parrhesía⁴⁹⁴ - vinculando así la cuestión de la vida bella y la franqueza-, Foucault hace referencia a dos descripciones del cínico, de entre el período I y II d.C., en las cuales se le muestra como el filósofo parresiasta por excelencia o, por lo menos, la franqueza se presenta como un fenómeno inherente al cinismo. La primera sería la descripción que hace Epicteto del

⁴⁹² "(...) serie de conocimientos más o menos numerosos y complejos que conciernen a dominios más o menos extensos y más o menos lejanos o próximos al propio sujeto: verdad fundamental sobre el mundo, la vida, el ser humano, etc.; verdades prácticas sobre lo que conviene hacer en tales o cuales circunstancias; en síntesis, todo un conjunto de cosas por aprender" (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 349).

⁴⁹³ Cfr., Jorge Dávila. "De furia y cautela", en: Foucault desconocido. Op. cit., p. 304.

⁴⁹⁴ "Interrogado (Diógenes) sobre qué era lo más hermoso de los hombres, dijo: «La franqueza»" (Diógenes Laercio, VI 69., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Op. cit., p. 292). García Gual traduce aquí parrhesía usando el vocablo "sinceridad" (Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres*. Op. cit., p. 310). Luis-Andrés Bredlow usa el término "libertad de palabra" (Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Lucina, 2010, p. 228). Por su parte, María Isabel Flisfisch y Pablo Oyarzún usan el término que también usa Ángel Gabilondo en su introducción a *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, "franquía" (Pablo Oyarzún. *El dedo de Diógenes*. Chile: DOLMEN, 1996, p. 196).

cínico comparándolo con un *katáskopos*⁴⁹⁵, término que tiene un sentido específicamente militar y que hace alusión a esa persona que es enviada en solitario al lugar donde se encuentra el enemigo para que, con el mayor sigilo, pueda espiarlo con cuidado. La misión del *katáskopos* estaría cumplida en el momento mismo en que éste regresa al lugar donde se aposenta el ejército del que forma parte e informa sobre las características del enemigo al que se enfrentará. El cínico, por su parte, sería ese que tiene como misión ir solitariamente al frente, a la vanguardia de la humanidad, para luego volver y advertirle a ésta sobre los peligros que la asechan. Esto supone, entonces, que el filósofo perruno está destinado a una vida de vagabundeo, sin refugio, sin hogar y sin patria; pero, además, está en su misión regresar y anunciarles la verdad a los hombres sin dejarse detener por el miedo y, solo así, se cumplirá plenamente su objetivo en la ejecución parresiástica⁴⁹⁶.

La segunda descripción es la que ofrece Luciano de Samosata de su amigo cínico Demonacte de Chipre⁴⁹⁷, en la cual lo retrata, ya desde el comienzo de su texto, como un hombre totalmente entregado a la vida parresiástica⁴⁹⁸, lo que tuvo como consecuencia el ganarse el odio y el enjuiciamiento de la multitud, tal como le sucedió al mismísimo Sócrates según se manifiesta en la *Apología*⁴⁹⁹. Pero la razón específica del juicio al

⁴⁹⁵ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France* (1984). *Op. cit.*, p. 179.

⁴⁹⁶ "Diógenes, enviado como espía antes que tú, otras cosas nos ha anunciado (...) ¡Qué cosas ha dicho este espía sobre el esfuerzo, cuáles sobre el placer, cuáles sobre la pobreza! (...) Y como prueba de cada dicho ofrece su propio arrojo, su imperturbabilidad, su libertad, y hasta su brillante y fibroso cuerpecillo. Dice: «Ningún enemigo hay cerca. Todo está lleno de paz». - «¿Cómo es eso, Diógenes?». «Fíjate, dice, ¿he recibido acaso algún golpe, he sido herido, he huido de alguien?» Él es un espía como se debe ser, etcétera" (Arriano. *Diatribas de Epicteto* I 24, 6-9., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 317-318). "Luego, una vez que se ha provisto así, no es posible que al auténtico cínico le baste con eso, sino que debe saber que ha sido enviado como mensajero por Zeus a los hombres, para indicarles lo que es bueno y malo para ellos (...) y que es también un espía como Diógenes, cuando fue conducido ante Filipo después de la batalla de Queronea, puesto que el cínico es, en realidad, el espía de lo que es amigo y enemigo de los hombres. Y tras hacer una rigurosa investigación, debe ir a anunciarla verdad sin dejarse bloquear por el miedo, hasta el punto de señalar como enemigos a los que no lo son, ni perturbar o confundir de ningún otro modo por las representaciones de la imaginación" (*Ib.*, III 22, 23-25., p. 226).

⁴⁹⁷ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso de Collège de France* (1984). *Op. cit.*, pp. 180-181.

⁴⁹⁸ "Y con desprecio de todos los bienes humanos y completamente entregado a la libertad y a la franqueza de expresión, mantuvo un modo de vivir recto, sano e irreprochable, dando ejemplo a quienes le conocían y escuchaban de su buen juicio y de su auténtica condición de filósofo" (Luciano. *Vida de Demonacte* 1 y 3-4., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 940).

⁴⁹⁹ "No obstante, solía oponerse con autoridad al común de ellos y a causa de su independencia y franqueza se granjeó el odio de la multitud no menos que su antecesor (Sócrates). Y, en efecto, se confabularon contra él algunos Ánitos y Meletos, que le acusaron de lo mismo que acusaron a aquél entonces" (*Ib.*, 4, 8 y 11., p. 942).

filósofo Demonacte también se puntualiza en el problema parresiástico, ya que la acusación radicó en que el chipriota se negó a iniciarse en los misterios de Eleusis, a lo cual objetó que no lo hizo porque no podría ocultarle estos misterios a los atenienses, fuera porque eran perjudiciales y entonces buscaría disuadirlos de que no se iniciaran, o porque eran beneficiosos y por ello no podría evitar compartirlo con los demás para hacerles un bien⁵⁰⁰. Su misión como filósofo parresiasta le prohíbe, por encima de cualquier otra prohibición -incluso religiosa-, el mantener oculto todo tipo de misterio en el momento de haberlo conocido.

No obstante, como ya hemos comentado, esta figuración positiva del cínico como el filósofo de la parrhesía no se limita en lo más mínimo a la descripción que hace Epicteto o Luciano, pues la podemos encontrar también en Plutarco⁵⁰¹, Estobeo⁵⁰², Marco

⁵⁰⁰ “En cuanto a la segunda acusación, la de los misterios, dijo que «el motivo de no haber participado en sus ceremonias de iniciación era porque si los misterios eran viles no se los hubiera ocultado a los iniciados, sino que les hubiera disuadido para que no los celebraran. Y si eran buenos los hubiera revelado a todos por filantropía” (*Ib.*).

⁵⁰¹ “Acaso no poseía *franqueza de expresión* Diógenes, que se introdujo en el campamento de Filipo, cuando éste avanzaba para combatir a los griegos, y conducido ante él como un espía, le dijo: «Sí, he venido como espía de tu propia insaciabilidad e insensatez, que vienes a jugarte a los dados en un fugaz momento la hegemonía a la vez que la vida” (Plutarco. *Sobre el exilio* 16, p. 606 b-c., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, pp. 224-225). Vuelve aquí a aparecer el cínico como el *katáskopos*, pero en un escenario mucho menos metaforizado.

⁵⁰² “Respecto a las diatribas de Diógenes, igual que quienes por desconocerla intentan probar por primera vez la miel del Ponto Euxino (Reino del cual Sinope, lugar de nacimiento de Diógenes, es capital) y al momento de probarla la escupen disgustados (...) del mismo modo quienes querían escuchar a Diógenes por curiosidad, en cuanto hacían la prueba se volvían y huían. Si se burlaba y bromeaba (...) se divertían exageradamente, pero no soportaban su *franqueza* cuando su tono era tenso y hablaba seriamente” (Estobeo. III 13, 37., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 291).

Aurelio⁵⁰³, Amonio⁵⁰⁴, Juliano⁵⁰⁵, Musonio Rufo⁵⁰⁶, Dión de Prusa⁵⁰⁷ y, claro está, en el retrato que hace Diógenes Laercio de cada uno de los cínicos que aborda en su célebre anecdotario⁵⁰⁸. En las representaciones críticas del cínico, donde se lo vislumbra de forma negativa, tampoco falta nunca la alusión a la parrhesía, pero esta vez entendida como insolencia, desvergüenza en el hablar, imprudencia o vanidosa sed de fama a través de la herramienta del vituperio. Foucault asoma el ejemplo del perfil bastante difamador que realiza Luciano del cínico cristiano Peregrino Proteo⁵⁰⁹, y las múltiples caricaturizaciones

⁵⁰³ “Después de la tragedia se introdujo la comedia antigua, que contenía una *libertad de expresión* didáctica y por medio de esa misma *franqueza* no sin utilidad traía a la mente la carencia de *humus*. Con una intención similar Diógenes adoptó también este recurso de ella” (Marco Aurelio. XI 6, 4., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 108). Importante pasaje de Marco Aurelio el que se ilustra a Diógenes como un heredero de la comedia clásica. No por casualidad la única vez que Jaeger hace alusión al tema de la parrhesía en su célebre libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*, es, en principio, en el arte y específicamente en la comedia, para luego tomar un lugar en la política democrática: “(La comedia ática) nació de la burla más o menos inofensiva contra individuos particulares. Pero solo alcanzó su verdadera naturaleza con la entrada en la arena pública de la política. Tal como la conocemos en la plenitud de su florecimiento, es el producto más auténtico de la *libertad de palabra* democrática. Ya los historiadores de la literatura del helenismo reconocieron que el crecimiento y la caída de la comedia política coinciden con los del estado ático. No floreció ya más, por lo menos en la Antigüedad, desde que Grecia cayó, según la expresión de Platón, del exceso de libertad al exceso de la falta de libertad. En la comedia halló el exceso de libertad, por decirlo así, su antídoto. Se superó a sí misma y extendió la *libertad de palabra*, la *parrhesía* aún a las cosas e instancias que incluso en las constituciones más libres son consideradas *tabú*” (Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006., p. 330). Queda pendiente un estudio de las influencias transhistóricas entre cinismo y el campo semántico de lo cómico, mediado por la cuestión de la parrhesía como forma de veridicción.

⁵⁰⁴ “Se denomina, por lo tanto, a las escuelas filosóficas de siete modos, bien por (...) o bien por la forma de vida, como los filósofos cínicos, que eran llamados *perros* por su modo de *expresión franco* y refutativo” (Amonio. *A las categorías de Aristóteles* p. 1, 13-2, 8., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 139-140). Cita en la que nos detendremos luego, debido a la forma en que se vincula estética de la existencia y parrhesía en la figura del cínico desde su propia denominación como perro.

⁵⁰⁵ “¿Qué práctica de vida realizaste? ¿Qué has hecho digno del bastón de Diógenes o, ¡por Zeus!, de su *franqueza de expresión*” (Juliano. *Discursos*. VII 18, p. 223c., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 352).

⁵⁰⁶ “Dime, compañero, cuando Diógenes se hallaba desterrado en Atenas o cuando llegó a Corinto vendido por los piratas, ¿hubo acaso otro hombre, ateniense o corinto, que mostrara mayor *libertad de expresión* que Diógenes?” (Musonio Rufo. 9, p. 49, 3-9., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 252).

⁵⁰⁷ “Muchos son los que cuentan o escriben este hecho, admirados por la *franqueza* de Diógenes y con no menos admiración y elogio de Alejandro, porque, pese a gobernar a tantos pueblos y ser el hombre más poderoso de su época, no desdeñaba la relación con un hombre pobre, que era juicioso y capacitado por su fortaleza” (Dión de Prusa. *Discurso IV. Sobre la realeza* 1-7., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 827).

⁵⁰⁸ Cfr., Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos cínicos*., trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2002.

⁵⁰⁹ (...) en cuanto desembarcó, se dedicó a *insultar* a todos y, especialmente, al emperador, consciente de que era muy amable y pacífico, de manera que podía ser *osado sin arriesgarse*. Porque a aquél, como era lógico, le importaban poco sus críticas y no consideraba justo castigar por unas palabras a quien profesaba la filosofía y menos a quien *había convertido el insulto en una profesión*. Por esta razón a partir de entonces acrecentó su fama (...) hasta que, justamente, el prefecto de la ciudad, un hombre sabio, lo despidió (...) Pero incluso eso le dio también fama y lo puso en boca de todos, puesto que así resultaba

que hace de los cínicos en general⁵¹⁰, lo cual muestra la relación ambigua que tiene el samosatense con el cinismo⁵¹¹. Pero Luciano no es el único en hacer descripciones peyorativas del cínico poniendo el acento en su “mala parrhesía”. Tenemos, por ejemplo, el caso de Ateneo, quien, además de criticar “la enojosa franqueza” de un cínico llamado Sótades de Maronea⁵¹², también habla de aquellos que, en general, han optado por el “modo de vida perruno”, destacando que no han tomado los rasgos nobles de este animal, sino los peores, tal como la voracidad y, sobre todo, la insolencia⁵¹³. Por otro lado, Plutarco, al narrarnos las características de un cínico y senador romano⁵¹⁴ de nombre

ser el filósofo exiliado por su *franqueza de expresión y exagerada libertad*” (Luciano. *La muerte de Peregrino* 17-18., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 909). El comentario que realiza José Martín García a este pasaje es muy pertinente respecto a las herramientas que usa Luciano para criticar a Peregrino: “Parte de la gracia de Luciano se basa en que le achaca junto a virtudes cínicas exageradas, como la desvergüenza, libertad de expresión o *parrhesía*, también los propios vicios censurados por los cínicos combinados con los tradicionales de la moral griega. Así, su *libertad de expresión* era excesiva (contra el délfico *meden agan* y el concepto de la superfluidad cínica). Éste es uno de los elementos principales de su crítica a Peregrino” (J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 909-910).

⁵¹⁰ En la obra lucianesca *Subasta de vidas*, Diógenes vendría a describirse caricaturescamente de la siguiente forma: “Soy el liberador de los hombres y médico de las pasiones. Pretendo ser, en suma, un *profeta de la verdad* y de la *franca expresión*”. Luego de decirle a su interlocutor todas las penas por las que deberá pasar para convertirse en cínico, agrega: “Emularás aquel dicho euripideo, pero modificándolo un poco: «La cabeza te dolerá, pero la lengua quedará sin dolerte.» Y debes agregar a eso muy especialmente lo siguiente: tienes que ser impúdico y osado e insultar a todos por igual, reyes y particulares, porque así se fijarán en ti y te considerarán varonil”. Finalmente, uno de los interlocutores, en este caso el dios Hermes, termina descalificando al cínico llamándolo “voceras y perturbador, que insulta y habla mal de todos en general” (Luciano. *Subastas de vidas* 6-11., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 251-252).

⁵¹¹ Como veremos más adelante, esta ambigüedad crítica de Luciano respecto a los cínicos será uno de los puntos que destacará Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica* para dar cuenta del cinismo -en tanto falsa consciencia ilustrada-, en contraposición al *quinismo* -que haría referencia a la filosofía cínica de la Antigüedad y a otros movimientos “antipotentes” posteriores- (Cfr., Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., pp. 266-274).

⁵¹² “(...) es posible advertir la *enojosa franqueza* de Sótades, que hablaba mal del rey Lisímaco en Alejandría y de Ptolomeo Filadelfo en la mansión de Lisímaco y de otros soberanos, respectivamente, en otras ciudades” (Ateneo. XIV 620 e., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 617).

⁵¹³ “Ahora bien, su otro doble aspecto de tener naturaleza de animal *insolente* y voraz, además de ser mísero y desnudo en su modo de vida, es el que vosotros practicáis, puesto que vivís como unos *maldicientes* y glotones y eso sin poseer ni casa ni patria” (Ateneo. XIII 611 b., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 347).

⁵¹⁴ Que no sea mutuamente excluyente el que un filósofo sea cínico y a su vez tenga un cargo político, hace que la transhistoricidad del cinismo se haga más interesante, aunque también complejiza las posibles características distintivas y delimitantes que se pueden encontrar en los personajes más clásicos tales como Diógenes o Crates. Si bien muchos investigadores han optado por trazar una línea divisoria entre los falsos y los verdaderos cínicos para así evadir el problema, creemos que la forma en que Foucault aborda el asunto es totalmente distinta. No se trata de saber si tal o cual personaje histórico fue un cínico auténtico, sino de comprender el por qué un cierto fenómeno estético-existencial fue llamado “cinismo” en una determinada época, e intentar ver la forma en que se relaciona esa denominación con aquello que la tradición también denominó así. Por lo tanto, el acento no se pondrá sobre la falsedad o la autenticidad del cinismo, sino de aquello que hace que hablemos de cinismo, sea inauténtico o sea genuino.

Favonio, nos dice que, aunque éste no es un mal sujeto, su adhesión al cinismo no solo lo hace caer en la insolencia⁵¹⁵, sino que, además, la gravedad que le brindaría el cargo de senador a su práctica parresiástica se pierde por el hecho de ser cínico, dejando de ser tomado en serio por ello⁵¹⁶. Para dar un último ejemplo, podemos traer a colación el discurso que realiza el emperador Juliano contra un cínico contemporáneo a él de nombre Heraclio, donde le señala a este último que su franqueza se encuentra mezclada con su antípoda natural, la adulación; no es, digámoslo así, una *parrhesía pura*, como la que sí tenía, según él, Diógenes de Sinope. Se pregunta el emperador:

¿Qué ciudad o qué ciudadano particular ha apreciado vuestra *franqueza de expresión*? ¿Acaso no ha sido desde el principio una insensata pretensión presentaros ante el emperador, que no tenía ningún deseo de veros en absoluto? Y cuando habéis llegado aquí, ¿no habéis hecho el uso más insensato, inculto y alocado de esa *franqueza*, simultaneando la *adulación* y los *ladridos* (...) ⁵¹⁷

Salta a la vista, pues, cómo en los discursos que se hacen en torno al cinismo se da siempre una asociación directa y también muy particular entre la parrhesía y cierto modo de vida, sin importar que se haga de forma elogiosa, descalificativa o simplemente descriptiva. Esta relación cínica entre parrhesía y forma de vida parece ajustarse bastante bien al marco general de la relación armónica entre franqueza y forma de vivir la cual ya analizamos en el *Laques*, diálogo en el que Sócrates estaba autorizado para hacer uso de su franqueza filosófica porque había dado muestras durante toda su vida de ser un hombre digno de ejercer la parrhesía. No obstante, para Foucault, la relación entre parrhesía y modo de vida en los cínicos es “mucho más complicada y precisa”⁵¹⁸. Podemos decir que, si en Sócrates encontramos la urgencia ética de una armonía entre discursos y actos, en el cinismo lo que se procura es una homofonía entre ambos⁵¹⁹. No se trata simplemente de

⁵¹⁵ “Un tal Favonio, que no era por lo demás un mal hombre, pero que creía en muchas ocasiones que imitaba la *franqueza de expresión* de Catón con su *osadía e insolencia* (...)” (Plutarco. *Pompeyo* 60, 6., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 692).

⁵¹⁶ “Puesto que, precisamente, no tenía en ninguna consideración el hecho de ser un senador romano y por ser cínico perdía a menudo la *aspereza* su *franqueza de expresión*, hasta el punto de que la gente aceptaba con bromas sus inconveniencias” (Plutarco. *Bruto* 34., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 698).

⁵¹⁷ Juliano. *Contra el cínico Heraclio o cómo practicar el cinismo* VII 18, 223 d-225 a., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 1098.

⁵¹⁸ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 182.

⁵¹⁹ Aunque Foucault usa indistintamente los términos “armonía” y “homofonía” en su seminario, nosotros, para hacer la distinción entre Sócrates y el cinismo en lo que respecta a la relación entre parrhesía y modo de vida, diremos que la relación en Sócrates es armónica y en los cínicos es homofónica.

que un cierto tipo de vida que manifiesta ciertos valores permita o legitime al sujeto a hablar con franqueza –tal como es el caso del *Laques-*, más bien, la forma de vida cínica, su expresión estética, esos modos sumamente precisos y codificados de comportamiento que la caracterizan, son ya la voz misma de la parrhesía, son ya la franqueza de expresión. No hay en el cínico dos sonidos distintos que armonizan, no hay un acto que hace juego con un decir, sino que toda la dramaturgia existencial cínica es parresiástica, *logos* y *ergón* suenan a la vez y de forma tan idéntica que es difícil pensar que no son, de hecho, lo mismo. Por esto, la indumentaria del cínico “no es un mero ornamento”⁵²⁰ y, al contrario de lo que piensa Michel Onfray⁵²¹, es fundamental. Para decirlo en palabras de Luis Gil, “en el caso del filósofo cínico el hábito sí hace al monje”, pero no solo, como argumenta éste, porque el hábito tenga un valor simbólico e incluso religioso⁵²², sino porque cumple funciones muy precisas respecto a su decir veraz. Ya Agamben advierte que, por lo menos en el contexto de la vida monástica, el término *habitus* -aunque cada vez más a menudo hacía alusión al “modo de vestir” o “el modo de arreglarse”- designaba originalmente un “modo de ser o de actuar”⁵²³, y en Cicerón se torna sinónimo de virtud: “*habitus appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re*

Esta decisión no es arbitraria, como se verá en el desarrollo del capítulo, pues la armonía hace alusión a la concordancia de sonidos diferentes, de instancias distintas entre sí. La homofonía, en cambio, se trata siempre del mismo sonido, el sonido que se manifiesta es el mismo en una simultaneidad sin distancia.

⁵²⁰ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1984). *Curso del Collège de France. Op. cit.*, p. 183.

⁵²¹ En un momento del texto *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Onfray manifiesta extrañeza por el hecho de que no se encontraran anécdotas en donde el cínico se mostrara en la plaza pública completamente desnudo, ya que, según el filósofo francés, el objetivo de la ornamenta cínica era simbolizar el desprendimiento: “Resulta sorprendente que la doxografía no haya conservado testimonios sobre algún cínico que se paseara completamente desnudo por la plaza pública. Tal actitud habría correspondido al orden cínico de las cosas: confianza en la naturaleza, repudio de la civilización, gusto por la provocación y la anécdota pedagógica inquietante” (Michel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2004., p. 47). Lo que ignora Onfray es que la indumentaria cínica no solo es un mero utensilio con la única función de “proteger del frío, del sol, de la intemperie o de las agresiones naturales” (*Ib.*, p. 46), sino que apela a un contenido simbólico tradicional muy reconocible e incluso celebrado dentro del mundo helénico, y no solo hablamos de la alusión al dios Heracles, sino a toda una tradición que relaciona al sabio con una cierta vestimenta frugal. Aunque Onfray tema que una “fidelidad ciega a todo aquello que constituye la especificidad cínica. Tal el caso de la vestimenta o de la morada, de la limosna o de la falta de higiene” terminaría convirtiéndose en un “sacerdocio” (*Ib.*, p. 196), no deja de ser llamativo que en la transhistoricidad del cinismo que nos habla Foucault siempre se hace alusión a movimientos “uniformados”, sea en el caso de los monjes, los revolucionarios e incluso el dandismo. Hay en la “estructura cínica”, en sus orígenes y en sus herederos, una voluntad de “uniformación estética y simbólica” que, si bien no es suficiente, sí parece ser necesaria. Las características de este *uniforme* pueden variar según la tradición a la que responden, pero el hecho de tenerlo parece inherente al cinismo como forma dramática de ejercer la parrhesía solo con ser visto.

⁵²² Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, en: *Revista de la Universidad Complutense*. Nº1, 1980., p. 52.

⁵²³ Giorgio Agamben. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida.*, trad. Flavia Costa y María Teresa D’Meza. Valencia: Pre-Textos, 2014., p. 31.

perfectionem (por manera de ser entendemos una cualidad moral o física permanente y definitiva en algún aspecto determinado”⁵²⁴). Así, junto a la parrhesía –que, tal como ya hemos dicho, es parte esencial de las retrataciones del filósofo cínico-, aparece también toda una caracterización que incluye el atuendo y los accesorios materiales⁵²⁵. Es verdad, sin embargo, que la relación entre indumentaria y forma de filosofar no se limita a la filosofía cínica, como bien muestra Máximo de Tiro en un interesante pasaje que deja en evidencia la importancia entre *estética de la existencia*, filosofía y formas del decir veraz desde la Antigüedad:

Piensa ahora también en las palabras de los filósofos, que lo bello no es lo completamente diverso ni disonante, sino lo uno mismo semejante a sí mismo. Y sus propios campeones eran enviados al escenario de la vida vestidos por el azar, uno con una figura y el otro con otra. Así Pitágoras iba vestido de púrpura, Sócrates con el manto desgastado, Jenofonte con coraza y escudo y el campeón de Sinope con bastón y zurrón, conforme a aquel Télefo. Y sus propias figuras contribuían con la representación dramática. Y por ello Pitágoras causaba estupor, Sócrates refutaba, Jenofonte persuadía y Diógenes reprendía.⁵²⁶

Máximo, en muy pocas líneas, pone en juego y relaciona entre sí diversos elementos que son fundamentales en la investigación foucaultiana -que hemos referenciado aquí- de la filosofía en la Antigüedad. Notamos cómo aparece desde el principio de la cita la cuestión de la *armonía* que analizamos más arriba en nuestra lectura del *Laques*, también el tema de la filosofía cínica como expresión homofónica, y el rechazo de lo divergente y *disonante* en pro de una búsqueda de la semejanza, de la concordancia, de la armonía consigo mismo. ¿Pero a qué alude Máximo inmediatamente después de hacer un vínculo entre belleza, armonía y filosofía? Pues a la indumentaria, a la estética en su sentido más corriente; cada filósofo con la suya propia y “vestidos por el azar”. No se trata, por tanto, de una elección voluntaria del filósofo, ya que en realidad han sido adornados por la *Tyche*, la diosa Fortuna que ha intervenido sobre sus ropajes: a Pitágoras lo ha vestido con finas telas purpúreas, a Sócrates con un sobrio manto viejo, a

⁵²⁴ Cicerón. *La invención retórica* I 25, 36., trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997., p. 133.

⁵²⁵ Es tan común la alusión a estos elementos propios de la vida cínica -el zurrón, el báculo, el manto, la barba hirsuta, etc- que es difícil escoger unos contados ejemplos para mostrar esta tipificación. Hemos visto, y seguiremos viendo a lo largo de toda la investigación, como en las diferentes anécdotas en torno a los cínicos estos elementos reaparecerán continuamente.

⁵²⁶ Máximo de Tiro. *Discursos filosóficos* I 9 y 10., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 351-352.

Jenofonte como un guerrero listo para la batalla y, finalmente, a Diógenes como un héroe trágico, en este caso, como Télefo⁵²⁷. El símil que realiza Máximo entre el cínico y el rey de Misia es perspicaz y nada habitual: éste, además de rey, es un gran guerrero y, sobre todo, hijo de aquel que será considerado el patrono de los cínicos, Heracles, y la referencia a su atuendo remite a aquel acontecimiento en donde Télefo toma los ropajes de un mendigo para adentrarse en el campamento enemigo sin ser notado y así pedirle a Aquiles que sane la herida que él mismo le ocasionó⁵²⁸. De este modo, se presenta aquí una imagen que será muy recurrente en el imaginario cínico: la figura del rey mendicante, el rey sin trono (ya iremos a ello en su debido momento⁵²⁹).

Volvamos a la cita de Máximo. Tenemos, entonces, la búsqueda de la armonía consigo mismo por parte de los filósofos, la cual vimos que está enlazada al atuendo y que, además, éste es dado por el azar. Pero eso no es todo; este ropaje que brinda el azar solo entra en el plano de lo armónico, de la concordancia consigo mismo, si el filósofo que lo viste toma el papel que le corresponde, si representa dramáticamente lo que supone su indumentaria. Hay aquí toda una *dramaturgia de la verdad* en la que se pone en juego la búsqueda de la armonía (que es bella) y el papel que nos da el azar por medio de la vestimenta que pone a nuestra disposición. Por último, esta dramaturgia estará relacionada con una forma de dirigirse a los otros, con un *tropos* discursivo: el llamativo y lujoso púrpura de Pitágoras se vincula con un decir veraz que genera asombro; la sencillez del manto socrático se corresponde, no con la enunciación de verdades pasmosas como sería el caso de Pitágoras, sino con la humilde refutación desde el no saber; Jenofonte, que ha sido vestido para la batalla, pretenderá persuadir a su adversario y no conformarse con la mera refutación o sorprender con rimbombantes certezas; y “el campeón de Sinope”, que lleva consigo el paradójico traje de rey-suplicante, estará en la

⁵²⁷ Como veremos más adelante, la indumentaria cínica será asociada de modo recurrente a figuras heroicas tradicionales como Heracles o Ulises, por lo que no remite a una cuestión de utilidad y aún menos a una mera confrontación con lo nómico o lo tradicional; muy por el contrario, es un ensalzamiento de esa misma tradición, aunque con remodelaciones pantomímicas.

⁵²⁸ “El rey Télefo les hizo retroceder a sus naves y mató al valiente Tesandro (...) Télefo se tropezó con una vid que surgió inesperadamente de la tierra y Aquiles le hirió en el muslo con la famosa lanza que solo él podía manejar (...) Entretanto, la herida de Télefo seguía supurando y Apolo le anunció que solo podría curarla con lo que se había causado. Así que fue a visitar a Agamenón en Micenas vestido con harapos como un suplicante (...) Aquiles, a petición de Agamenón, raspó un poco del orín de su lanza en la herida y la curó (...)” (Robert Graves. *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza, 2015., pp. 421-423).

⁵²⁹ Las clases del seminario en el Collège de France que van del 21 de marzo al 28 del mismo mes de 1984 girarán en torno a este asunto (Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., pp. 281-333).

disposición soberana de enjuiciar y señalar los males con toda la mordacidad que requiera el caso.

Podemos ver, así, que la cuestión del nexo entre decir veraz y estética de la existencia, entendida incluso en el plano dramático de lo que lleva puesto el filósofo, no se limita al pensamiento cínico. No obstante, Foucault se percató de que esta relación en los cínicos es particularmente estrecha y compleja, ya que en los filósofos perrunos ésta cumple al menos tres funciones muy singulares: una función instrumental, una de reducción y una de prueba. El modo de vida cínico, con su bastón, su zurrón, la pobreza, el vagabundeo, la mendicidad, etc., tiene una función instrumental respecto al decir veraz, no solo porque ayude a facilitarlo, sino porque es la condición misma de posibilidad de este decir⁵³⁰. Para ejemplificar, Foucault vuelve a remitirnos al retrato del cínico que hace Epicteto, donde se compara al filósofo perruno con el *katáskopos*. Efectivamente, si el cínico tiene la misión divina de ir al frente de la humanidad y luego volver para decirles con valentía y franqueza la verdad de lo que les aguarda y así proteger su patria que es el universo, es necesario que él no se encuentre apegado a nada en lo absoluto. Dice el estoico:

¿No es preciso que esté el cínico libre de distracciones, todo él al servicio de la divinidad, capaz de frecuentar el trato de los hombres, no atado a deberes particulares ni implicado en relaciones que, al transgredirlas, ya no pueda preservar su papel de bueno y honrado y, por el contrario, manteniéndolas, eche a perder al *mensajero* y *espía* y heraldo de los dioses?⁵³¹

De esta manera, Epicteto muestra cómo esa forma de vivir del cínico -una vida de renuncia, sin patria, sin ciudadanía, sin familia y sin posesiones materiales- es necesaria para que éste pueda cumplir su divina misión *katascópica* y *angélica*; para que pueda ser ese espía que va al frente de la humanidad, y para que sea posible llevar a los hombres el mensaje de lo que ha descubierto en su exploración. Epicteto, para explicar por qué un hombre con una vida normal no puede realizar la misión cínica de ser un heraldo de los dioses, ejemplifica haciendo alusión al padre de familia. Éste, dice el filósofo estoico,

⁵³⁰ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 183.

⁵³¹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 69-70., trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993., p. 330.

debe atender los asuntos con su suegro, con los familiares de su esposa y con su esposa misma, además debe cuidar a su hijo, facilitarle todas las herramientas para su salud e higiene, así como también conseguir todas aquellas cosas para el cuidado de la esposa que acaba de parir, llenándose progresivamente de más y más “cacharros” para atender todos estos asuntos⁵³². El cínico, en cambio, que es un errante que tiene como misión ocuparse de la humanidad entera, no puede cargar con estos lastres; debe andar ligero, sin otra familia que todos los hombres y mujeres, y sin otra patria que el cosmos. Así, el modo de vida cínico, vida de parquedad y vagabundeo, sería la condición de posibilidad misma para que éste pueda ejercer su misión de mensajero, de ángel, de parresiasta.

La segunda función del modo de vida cínico respecto a la parrhesía sería la de “reducción”⁵³³. Según Foucault, el cínico reduce al mínimo todas aquellas obligaciones que la mayoría suele admitir y aceptar, pero que no tienen ningún fundamento en la naturaleza ni en la razón⁵³⁴. Así pues, al desprenderse de todas las convenciones vacuas y la *doxa* en general, logra hacer surgir una verdad depurada y parresiástica. Para ilustrar esto, Foucault mezcla dos anécdotas que expone Diógenes Laercio de su tocayo de Sinope, ambas relacionadas con la exposición pública de actos que, se supone, son propios de la esfera privada:

⁵³² “Mira que tiene que cumplir en ciertas cosas con el suegro, corresponder con los otros parientes de su mujer, con su propia mujer; por lo demás, se ve impedido por el cuidado de los enfermos, por la búsqueda de recursos. Dejemos lo demás de lado: necesita una marmita en donde calentar agua para el niño, para bañarlo en un barreño; hilas de lana para la mujer recién parida, aceite, cama, vaso (ya van siendo más los cacharros). Y las demás ocupaciones, la distracción (...) ¿Dónde está el ocio para quien está atado a los deberes particulares? ¿No habrá éste de conseguir vestiditos para los niños? ¡Venga! ¡Y enviarlos al maestro con cuadernillos, punzones, tablillas, y prepararles una camita!” (*Ib.*, III, 22, 70-74., pp. 330-331).

⁵³³ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 184.

⁵³⁴ Foucault también hace una muy breve alusión a la “reducción cínica” en *El uso de los placeres* cuando habla del lugar de la ascesis en el cinismo: “La doctrina y la práctica de los cínicos dan también una gran importancia a la *askesis*, hasta el punto de que la vida cínica puede parecer por entero como una especie de ejercicio permanente. Diógenes querría que se entrenara a la vez el cuerpo y el alma: cada uno de estos ejercicios «es impotente sin el otro, no siendo menos útiles la salud y la fuerza que el resto, ya que los que concierne al cuerpo también al alma». Este doble entrenamiento busca a la vez poder enfrentar sin sufrimiento a las privaciones cuando se presenten y a doblegar permanentemente los placeres con la sola satisfacción elemental de las necesidades. El ejercicio es en conjunto *reducción a la naturaleza*, victoria sobre sí y economía natural de una vida de verdaderas satisfacciones” (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres*. Op. cit., pp. 81-82). El pasaje es singularmente sugerente porque en él se expresa que la ascesis cínica no es apenas un medio para conseguir una finalidad particular, sino que la totalidad de la vida del filósofo cínico consiste en una ininterrumpida práctica ascética, por lo tanto, al hablar de “ascesis cínica”, se habla a su vez de “vida cínica”; y esta vida, que es ascética, tendría, según Foucault, una función de “reducción a la naturaleza”, en la que en cada instante el cínico estaría procurando y develando lo más fundamental y primigenio de su ser, de su *bíos*.

Solía hacerlo todo en público, tanto lo de Deméter como lo de Afrodita. Y lo justificaba con razonamientos de este tipo: «Si no es nada extraño almorzar, tampoco es extraño hacerlo en la plaza. Almorzar no es extraño, luego tampoco es hacerlo en la plaza». Frecuentemente se la meneaba en público y decía entonces: «¡Ojalá también fuera posible quitarse el hambre frotándose el vientre!»⁵³⁵

Foucault ve en estas dos anécdotas una continuidad lógica: si con la masturbación se satisface una necesidad que es tan natural como lo es la alimentación -ya que Diógenes apela al deseo de saciar su hambre con tanta autosuficiencia y facilidad como sacia su deseo sexual-, y dado que el comer no tiene nada de extraño ni en privado ni en público, entonces masturbarse -que es una forma inmediata de satisfacer un deseo del mismo orden que el de la comida- tampoco tiene nada de extraño independientemente de si se hace a solas o frente a otros⁵³⁶. Entonces, dado que las actividades pertenecientes a Deméter y a Afrodita no son antinaturales, y no es nada extraño, ni malo, ni vergonzoso practicarlas en privado, tampoco debería ser antinatural, ni escandaloso, ni vicioso, hacerlas en público. La función reductora del modo de vida cínico con respecto a la expresión parresiástica -en este ejemplo del comer y masturbarse en público que Foucault refiere- se sirve de una estrategia *adiafórica*, de indiferenciación de los espacios y los modos de comportamiento que suponen. En lo referente a esta anécdota diogénica, Foucault señala en *El uso de los placeres*:

Como muchas de las provocaciones cínicas, ésta tiene un doble sentido. La provocación, en efecto, remite al carácter público de la cosa -lo cual en Grecia iba en contra de todos los usos-; se aceptaba de buen grado, como razón de no practicar el amor más que de noche, la necesidad de ocultarse de las miradas, y en la precaución de no dejarse ver en este género de relaciones se veía el signo de que la práctica de las *aphrodisia* no era algo que honrara lo que había de más noble en el hombre. Es pues contra esa regla de la no publicidad contra la que Diógenes dirige su crítica “gestual”.⁵³⁷

⁵³⁵ Diógenes Laercio. VI 69., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 344.

⁵³⁶ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. *Op. cit.*, p. 184.

⁵³⁷ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 58.

Nos hallamos, en este orden de ideas, con el primer elemento de la masturbación pública del sinopense: la crítica pantomímica, *gestual*, a la ocultación pudorosa socialmente generalizada de los actos relacionados al placer sexual, pudor que develaría, desde la perspectiva cínica, un desprecio hacia éstos. Pero, inmediatamente después, Foucault muestra un segundo sentido de la anécdota narrada por Diógenes Laercio:

Pero con esta comparación con la comida, el gesto de Diógenes adquiere también otro significado: la práctica de las *aphrodisia*, que no puede ser vergonzosa pues es natural, no es ni más ni menos que la satisfacción de una necesidad, y así como el cínico busca la comida que con mayor sencillez pueda satisfacer a su estómago (incluso intentará comer carne cruda⁵³⁸), así encuentra

⁵³⁸ “(Diógenes) incluso trató de comer carne cruda, pero no la pudo digerir” (Diógenes Laercio. VI 34 y Pseudo-Eudocia. *Violar* 332., p. 242, 4-5., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 256). Sería la indigestión que produjo el comer carne cruda lo que, según cierta tradición, causó la muerte de Diógenes: “Diógenes el Cínico, por el contrario, murió de un cólico por la crudeza de su alimento” (Censorino. *Sobre el día del nacimiento* 15, 2., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 256). No obstante, la mayoría de las fuentes especifican que lo que habría causado el fallecimiento del sinopense fue la ingesta de un molusco crudo: “Diógenes el Perro murió por una fuerte indisposición de vientre, al tragarse un pulpo crudo” (Ateneo. VIII 341 e; misma anécdota en: Sótades en Estobeo. IV 34, 8., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 257). Luciano de Samosata, en su postura ambigua respecto al cinismo, usa la anécdota para ridiculizar al filósofo sinopense: “Así pues, tan descuidadamente vivió (Diógenes) a lo largo de toda su vida, y no tomando ninguna precaución en lo referente a su cuerpo, sino que creía que era comestible todo lo que caía bajo el diente y pretendía que el hombre no se diferenciaba de los animales en cuanto al alimento sin cocinar, que hallando casualmente una sepia cruda y unos huevos, que habían ofrendado precisamente los que celebran los convites en honor de Hécate en las encrucijadas los días de luna nueva, se los comió tal como los encontró y al no poder digerirlos por ser demasiado indigestos se murió” (Ecolio a Luciano. *Subasta de vidas* 7., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 256-257). También Taciano la usa para arremeter contra los cínicos: “Diógenes, que se enorgullecía de su autarquía con la jactancia del tonel y la comida de un pulpo crudo, murió atormentado por la afección de un cólico a causa de su incontinencia” (Taciano. *Discurso a los griegos* 2, 1., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 257), y Plutarco ironiza mordazmente: “Diógenes tuvo el arrojo de comer un pulpo crudo para eliminar la práctica de cocinar la carne. Y, ante la presencia de numerosas personas a su alrededor, cubierto con su vieja capa, acerca la carne a su boca y dice: «por vuestro bien me arriesgo y expongo al peligro». Bonito peligro, por Zeus. Desde luego, no se arriesga como Pelópidas por la libertad de los tebanos, o como Harmodio y Aristogitón por la de los atenienses: el filósofo se expone al peligro en combate contra un pulpo crudo para que nuestra vida se aproxime a la de los animales salvajes” (Plutarco. “Sobre comer carne”. en: *Moralia*. IX., trad. Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverio. Madrid: Gredos, 2002., pp. 385-386). Vemos cómo en el mismo Plutarco, en quien encontramos múltiples loas a los filósofos cínicos, también se hace chanza de esta actitud diogénica. Al parecer, incluso los propios cínicos de la era imperial se burlaban de una presunta vanidad de Diógenes al intentar hacer algo tan insensato como comerse un pulpo crudo, pero es el emperador Juliano el que aprovecha esta crítica de los que él llama “cínicos ignorantes” para defender a Diógenes y, a su vez, arremeter contra aquéllos. Juliano, después de arremeter contra aquella teoría que sostiene Cicerón sobre la ingesta cínica de carne cruda como prueba y sacrificio para examinar si es apropiado para los hombres comerla o no (teoría que no atribuye a Cicerón, sino que considera una opinión general), diciendo que es “demasiado forzada”, agrega: “(...) todos los hombres que viven cerca de mar, e incluso algunos que están alejados de él, se tragan, sin calentarlos siquiera, erizos de mar, ostras y, en una palabra, todos los animales del mismo tipo; y mientras tú los consideras envidiables, juzgas a Diógenes desgraciado y repugnante, sin darte cuenta de que estos animales siguen siendo carne y solo se

en la masturbación el medio más directo de apaciguar su apetito; incluso lamenta que no hubiera una posibilidad tan sencilla de dar satisfacción al hambre y la sed.⁵³⁹

Antes veíamos que Sócrates en la *Apología* comenzaba su discurso advirtiendo que no usaría el lenguaje propio del escenario jurídico, sino que hablaría como habla cotidianamente en todas partes y con todos los hombres. En este sentido, el filósofo ateniense convierte la parrhesía filosófica en un discurso sin determinaciones espaciales, es un discurso atópico, sin lugar o, mejor dicho, de cualquier lugar en donde hable el filósofo. Y, tal cual señala Foucault en su segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*⁵⁴⁰, Antístenes, discípulo de Sócrates, y al que se le atribuye el título de “primer cínico”, con clara influencia de su maestro, ya exponía su noción de autosuficiencia atópica aplicada a lo afrodisiaco en el *Banquete* de Jenofonte: “si alguna vez mi cuerpo me pide amor, hasta tal punto me basta lo que tengo a mano, que las mujeres a las que me acerco me colman de caricias porque ningún otro querría acercarse a ellas”⁵⁴¹. Diógenes sería el extrapolador pantomímico de esta conducta socrática y antisténica; usando lo que realmente tiene a mano para satisfacerse, diluye las fronteras que separan lo público y lo privado a través de ese disolvente discursivo que sería *lo natural*, la *physis* (“no puede ser vergonzosa pues es natural”), que le acompaña como una sombra en cada uno de sus actos. No nos topamos, por tanto, con una negación de lo nómico, de las leyes y

diferencian de aquellos en que unos son blandos y los otros duros. De cualquier forma, el pulpo no tiene sangre, igual que aquellos (...) Pero lo que creo que es evidente para cualquiera que sea capaz de seguir un razonamiento es que el noble Diógenes no hizo nada cruel ni contra la ley ni contra nuestras costumbres, a menos que alguien no examine estos hechos bajo el punto de vista de la excesiva dureza o blandura de los alimentos, del placer o disgusto de nuestro gástrico. Pues no es comer carne cruda lo que os repugna a vosotros, que hacéis lo mismo no solo con los animales que no tienen sangre, sino incluso con los que la tienen. Y en esto quizá os diferenciáis de aquél, porque Diógenes creía que había que comer estos alimentos sencillamente y de forma natural, mientras que vosotros los condimentáis con sal y otras mil especias por placer, para forzar la naturaleza” (Juliano. “Contra los cínicos inculto”, en: *Discursos. VI-XII.*, trad. José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982., p. 133). El texto de Juliano es especialmente interesante porque, más allá de mostrar el común enfrentamiento de opiniones en lo referente a la conducta cínica -oscilando entre lo ideal y lo inaceptable-, usa una maniobra argumentativa que caracteriza al cinismo que describirá Foucault en *El coraje de la verdad*: ni siquiera en ese acto aparentemente grotesco y extravagante de comer un molusco crudo, el cínico estaría haciendo algo extraño. Como dice Juliano, cualquier hombre común se alimenta de carne de animales -sin y con sangre-crudos, y nadie se escandaliza por ello. Solo el hecho de que el cínico lo haga sin usar aditivos para que la carne sea agradable al paladar, es lo que lo diferencia de los demás: el hacerlo de forma sencilla y directa para satisfacer la necesidad alimenticia natural que se le presenta. Por lo tanto, el cínico estaría haciendo lo que hacen todos, pero al hacerlo, por la forma de realizarlo, hace que sea inaceptable para los demás. Ésta será la fórmula clave con la que Foucault describirá la filosofía cínica en su seminario del año 1984.

⁵³⁹ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, pp. 58-59.

⁵⁴⁰ *Ib.*, p. 59.

⁵⁴¹ Jenofonte. *Banquete* 38., trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993., p. 331.

convenciones, sino con una reducción, y, en palabras de Oyarzun, con una “reversión” del *nómos* que hace manifiesta la *physis*⁵⁴². La pública exposición de lo privado reduce lo nómico a su idea pura -aunque no por medio de las ideas, sino del cuerpo-, le quita los matices de la aplicación espacial a un determinado comportamiento moral, y haciendo esto devela su principio, su *naturaleza*.

La tercera función del modo de vida cínico respecto a la expresión parresiástica, para terminar, sería la de prueba⁵⁴³. El filósofo cínico usa su cuerpo vivo como herramienta para saber qué es lo realmente indispensable para la existencia del sujeto; procura a través de la mayor independencia posible, a través de la renuncia más radical, descubrir lo que es la vida en su estado irreductible y fundamental, y a partir de allí saber lo que ésta debe ser. En vez de realizar una reducción fenomenológica teórica para alcanzar un mínimo antropológico esencial que lo pueda definir, lleva a cabo un despojo de carácter -para decirlo sloterdijkianamente- “materialista-pantomímico”⁵⁴⁴. Para ejemplificar esto volvamos a Epicteto, quien pone en boca de Diógenes el sinopense lo siguiente:

Para que veáis, hombres, que buscáis la felicidad y la imperturbabilidad no donde están, sino donde no están; he aquí que yo os he sido enviado por la divinidad como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin lecho ni ropa ni ajuar. Y ved qué sano estoy. Ponedme a *prueba*, y si me veis imperturbable, oíd los remedios gracias a los cuales sané⁵⁴⁵.

Percibimos, de este modo, una “reducción de la vida a sí misma”⁵⁴⁶, a lo que ésta es en realidad a través de la exposición y puesta a prueba del cuerpo mismo que vive ese despojo de todo lo accidental a la existencia. Es la vivencia del cínico, el mostrarse sin más en su desnudez irreductible, el gesto mismo de la verdad que hace brotar. Así pues,

⁵⁴² “La desvergüenza cínica tiene la índole de la *in-diferencia (adiaphoría)*. Esta, que por cierto ha de ser asociada a la *parresía*, es aquí, ante todo, indiferencia entre lo privado y lo público. En la indiferencia, como sabemos, el *nómos* es revertido de forma que hace manifiesta la *physis*” (Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen ediciones, 1996., p. 337).

⁵⁴³ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 184.

⁵⁴⁴ “El quinismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 178).

⁵⁴⁵ Epicteto. *Disertaciones por Arriano IV*, 8, 30-31., Op. cit., p. 431.

⁵⁴⁶ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Op. cit., p. 185.

salta a la vista la forma en la que el cinismo no busca tan solo una armonía que haga corresponder un tipo de discurso y una forma de vida, sino que los enlaza de un modo más directo -que hemos llamado *homofónico*-, y también de una forma más precisa a través de las tres funciones que hemos enumerado. En primer lugar, convierte la forma de vida en la condición de posibilidad del decir parresiástico. En segundo lugar, hace de la existencia la práctica reductora que permite develar la verdad. Y, en tercer y último lugar, convierte al cuerpo viviente -con su gestualidad, sus prácticas y su vestimenta- en el escenario donde se hace posible ver la verdad. Desde esta perspectiva, el cinismo consistiría, fundamentalmente, en convertir la vida entera, el *bíos* en plenitud, en una *aleurgia*, en una manifestación de la verdad continua y desnuda.

Nos encontramos, pues, en el umbral del análisis que Foucault dedica plenamente al cinismo en su último seminario en el Collège. Para llegar a este punto, hemos tenido que pasar por el cuidado de sí, por la parrhesía y por la forma en como Sócrates vincula estilo de vida y decir veraz. Tenemos, por tanto, ya completo el escenario conceptual que usa Foucault para adentrarse de lleno en la filosofía cínica. A partir de este momento, el filósofo francés comenzará a hablarnos de los estudios que se hicieron en Alemania a comienzos del XX sobre el cinismo, de la transhistoricidad cínica, de la transvaloración diogénica de la moneda, de la encarnación de la verdad y de muchas otras cuestiones fundamentales para nuestra investigación. No obstante, nosotros aún no nos adentraremos allí, sino a partir del quinto capítulo. Como ya advertimos al comienzo de esta investigación, el interés de Foucault por el cinismo no es repentino, no solo porque es completamente lógica su aparición, considerando el marco teórico sobre el que trabaja durante sus últimos años de vida, sino porque la alusión a los filósofos cínicos y al cinismo en general va apareciendo con cierta frecuencia desde bastante antes de la inauguración de sus clases de 1984. Por lo tanto, después de llegar a este umbral daremos un estratégico gran salto atrás con el fin de explorar y rastrear todos aquellos lugares en donde Foucault haya hablado del cinismo antes de *El coraje de la verdad*, para así poder comprender las diferentes inquietudes que en el *corpus* foucaultiano dieron lugar a una meditación en torno al perruno movimiento filosófico y los vínculos que tienen dichas inquietudes con el desarrollo posterior del tema en el último de sus seminarios en el Collège.

4. Rastreo⁵⁴⁷

*A contramano de la imagen del detective
como hombre de acción, el detective es lo que
podríamos llamar el último intelectual.*

Ricardo Piglia. Entrevista

*Un nuevo archivista es nombrado en la ciudad.
Pero, ¿es verdaderamente nombrado?
¿No actúa según sus propias directrices?*

Gilles Deleuze. Foucault

4.1. Poder y cinismo: *La filosofía analítica de la política* (1978)

Como bien señala Ernani Chaves⁵⁴⁸, la primera vez que Foucault hace pública una alusión al cinismo como *postura* filosófica fue en una conferencia proferida en Tokio en 1978 titulada *La filosofía analítica de la política*⁵⁴⁹, seis años antes del seminario *El coraje de la verdad*. Es cierto que ya en el 76, en *La voluntad de saber*, Foucault usa el término *cinismo* varias veces y el vocablo *cínico* una vez. Sin embargo, no lo hace en este caso para referir al movimiento filosófico del período helenístico, y tampoco a sus herederos religiosos, políticos o artísticos, sino que lo usa en su sentido más habitual y peyorativo para dar cuenta de una cierta actitud descarada del poder⁵⁵⁰. Como hemos visto en el capítulo previo, algo muy característico de los filósofos cínicos era, en efecto, la desvergüenza, por lo que el uso que hace Foucault de la palabra *cinismo* y *cínico* en el

⁵⁴⁷ En este capítulo dedicamos un subcapítulo a cada uno de los textos en los cuales Foucault aborda el fenómeno del cinismo filosófico. No obstante, hemos decidido excluir de esta metodología dos textos, los tomos 2 y 3 de *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Hemos tomado esta decisión por dos razones fundamentales: en primer lugar, la mayoría de las reflexiones sobre el cinismo que se presentan en estos libros ya se encuentran en los cursos y conferencias que Foucault imparte desde 1980, y nos ha parecido metodológicamente más interesante dar cuenta de dichas reflexiones desde estas comunicaciones, ya que nos permite hacer un seguimiento cronológico de las diferentes ideas que se le presentan al autor francés en torno a la filosofía cínica; en segundo lugar, las pocas reflexiones sobre el cinismo que aparecen en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* ya se encuentran mencionadas y trabajadas a lo largo de esta investigación, y han servido para complementar algunos análisis que realizó el mismo Foucault, tanto en *El coraje de la verdad* como en las ponencias y seminarios que en este capítulo hemos trabajado.

⁵⁴⁸ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. São Paulo: PHI, 2013., p. 36.

⁵⁴⁹ Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales. Op. cit.*, pp. 783-797.

⁵⁵⁰ Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1998., pp. 52, 56, 57, 82.

primer volumen de su *Historia de la sexualidad* no se encuentra totalmente alejado de su significación *doctrinal* o, digámoslo así, *filosófica*⁵⁵¹. Quien se haya acercado alguna vez a la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk pensará de inmediato en su diferenciación – ya hallable en el vocabulario alemán- entre *quinismo* y cinismo (*kynismus* – *zynismus*), y se sentirá tentado a relacionar este último con la forma en la que el filósofo francés usa el término en 1976. Como veremos en el subcapítulo dedicado a Sloterdijk, la manera en que éste se aproxima al cinismo -en tanto movimiento filosófico y, también, en tanto instrumento de las prepotencias-, a pesar de tener algunos puntos en común con Foucault bastante interesantes, es, en lo más fundamental, muy disímil.

En *La filosofía analítica de la política*, Foucault, después de decir que su primera intención era hacer un análisis en torno a la institución penitenciaria, explica que prefirió concentrar su conferencia en una temática más general: el asunto del poder, o, más exactamente, del lugar de la filosofía respecto al poder. Además de la interesante alusión al cinismo que se hace en este texto, podemos notar aquí cómo ya en 1978 Foucault usa ejemplos del pensamiento clásico que luego serán frecuentes en sus cursos de los años 80. En efecto, cuando el filósofo francés explica que una de las funciones más antiguas de la filosofía occidental fue poner un límite al exceso de poder, sobre todo cuando éste constituía una amenaza, los ejemplos que nos brinda pertenecen a la Antigüedad. Se mencionan, entonces, tres formas básicas en las que la filosofía ha desempeñado un papel antidespótico durante este período. En primer lugar, estaría el filósofo que se opone al despotismo a través del establecimiento de un sistema legal que permite poner límites al ejercicio del poder dentro de una determinada ciudad. Foucault lo denominará “el filósofo legislador”, y lo identificará con la figura de Solón, uno de los siete sabios de Grecia y el que formuló “las leyes que se convertirán en la prosa de la historia griega”⁵⁵². Aunque en el seminario del Collège de 1980-1981 titulado *Subjetividad y verdad* -en donde ya se abordaron en plenitud los problemas del mundo clásico- se vuelve a hacer una pequeña

⁵⁵¹ También en “Nacimiento de la biopolítica”, en 1979, Foucault usa el calificativo *cínico* para hacer referencia a un cierto uso de los análisis neoliberales, en este caso sería el de la “crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público”. Se trataría de un poder analítico que desenmascararía crítica y continuamente los abusos y excesos de las acciones políticas y gubernamentales, pero siempre desde una lógica de mercado (Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2004., p. 284).

⁵⁵² Michel Foucault. “La filosofía analítica de la política”, en: *Obras esenciales. Op. cit.*, p. 785.

mención a Solón⁵⁵³, es en *El coraje de la verdad* donde se trata con un poco más detenimiento al legislador salaminense⁵⁵⁴. Nuevamente, Solón aparecerá aquí como la resistencia de un ejercicio desmedido del poder, pero no en tanto legislador y hacedor de leyes, sino como parresiasta que conjuga en sí la dramaturgia del sabio y la franqueza política. Foucault trae a colación la célebre actitud de Solón, muy comentada en la Antigüedad por autores como Aristóteles⁵⁵⁵, Plutarco⁵⁵⁶ o Diógenes Laercio, en la que éste se rebela contra las decisiones tiránicas de Pisístrato. Citemos el acontecimiento tal cual lo narra el anecdotista:

(...) el pueblo confiaba en él (Solón) y de buen grado hubiera querido tenerlo por tirano; pero él no aceptó, y aun se opuso, en lo que podía, a Pisístrato, su pariente, según dice Sosícrates, presintiendo sus intenciones. Así es que irrumpió en la asamblea armado de lanza y escudo y les predijo el golpe de mano de Pisístrato; y no sólo eso, sino que también aseguró que estaba resuelto a prestar ayuda, diciendo lo siguiente: “¡Hombres de Atenas! Soy más sabio que alguno y más valiente que otros: más sabio que aquellos que no advierten el engaño de Pisístrato, y más valiente que quienes, aun estando enterados, se callan por miedo”⁵⁵⁷.

Foucault explica cómo este gesto de Solón de ir con indumentaria militar a la asamblea para advertir la tiranía de Pisístrato supone una doble parrhesía: por un lado,

⁵⁵³ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014., p. 167.

⁵⁵⁴ Es cierto que el texto donde Foucault trabaja con mayor detenimiento al personaje de Solón no es tampoco *El coraje de la verdad*, sino *Lecciones sobre la voluntad de saber*, su primer seminario en el Collège de France, investigación que se enmarca totalmente en la Antigüedad; lo que muestra que la, así llamada por Deleuze, “vuelta a los griegos” de Foucault, no es una “vuelta” tan solo en tanto que gira la atención hacia un sitio en específico, sino también en tanto que “vuelve” al lugar donde ya estuvo y exploró (Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France. 1970-1971*. Op. cit., p. 114). Si bien en estas *Lecciones* Solón aparece como el sabio legislador, el político de la *isonomía* que establece “un poder político judicial que tiene la forma de la ciudad y que, en principio al menos, se ejerce de la misma manera en relación a todos los ciudadanos”, su vínculo con el exceso de poder, sin embargo, tiene aquí un rostro ambiguo: si bien la *isonomía* soloniana permite, en apariencia, que no se haga efectivo el exceso de poder a través de la repartición regular y constante de éste, lo cierto es que esta distribución política ocultaría el mantenimiento de una estructura de apropiación económica donde unos pocos conservarían las riquezas, evitando el riesgo de alzamientos armados por parte de la mayoría desposeída contra la minoría opulenta (*Ib.*, pp. 176-186). Más adelante nos detendremos en este curso de Foucault para hacer algunos apuntes sobre la relación entre *physis* y *nómos*.

⁵⁵⁵ Cfr., Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos, 1984., pp. 81-82.

⁵⁵⁶ Cfr., Plutarco. *Vidas Paralelas II. Solón - Pubícola. Temístocles – Camilo. Pericles – Fabio Máximo*. Madrid: Gredos, 2008., pp. 163-171.

⁵⁵⁷ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres I.*, 48-49., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 44.

una franqueza pantomímica contra el tirano al enfrentarse a éste con protección bélica y así dar a entender que lo reconoce como enemigo por su pretensión despótica; y, por el otro, una parrhesía respecto a los ciudadanos que se encuentran en la Asamblea, criticando tanto a los que no comprenden lo que está pasando como a aquellos que, comprendiendo, prefieren callar por cobardía⁵⁵⁸. Tenemos, por lo tanto, una parrhesía política que hace al mismo tiempo la función crítica de lo tiránico y de lo democrático, enjuicia al déspota, que desea pasar por encima de las leyes, y al pueblo, que teniendo la posibilidad de rebelarse o, por lo menos, oponerse dentro de la asamblea, prefiere ser cómplice de la tiranía, bien sea por ignorancia o por temor. De cualquier forma, Solón aparece en el corpus foucaultiano como aquel que pone límites al poder, tanto en la forma político-parresiástica -tal es el caso que se señala en el *Coraje de la verdad*- como a modo de protector e instaurador del sistema nómico, así como se sugiere en *La filosofía analítica de la política*.

La segunda forma en la que el filósofo se ha presentado como el antidéspota es la del consejero personal del príncipe que busca intervenir en el alma de éste a través de la enseñanza de la sabiduría y la virtud, con el fin de que cuando gobierne no abuse del poder que posee. Foucault pone como ejemplo al Platón de las epístolas que viaja hasta donde se encuentra el tirano Dionisio con el propósito de educarlo, no tanto en el arte de la estrategia política, sino en lo ético, en el arte de gobernarse a sí mismo⁵⁵⁹. La figura del filósofo como consejero del tirano o de quien pretende la tiranía será, a partir de 1981, una constante en el itinerario investigativo de Foucault, y aquí, en 1978, ya vemos cómo aparece desde la perspectiva de la filosofía como resistencia al poder. En *La hermenéutica del sujeto*, como ya apuntamos antes, encontramos a un Sócrates que insta al joven Alcibíades a ocuparse de sí mismo si pretende gobernar luego a los demás hombres, y esta ocupación de lo que él realmente es no tendrá otra forma que la del conocimiento de su propia alma. Así pues, la alusión a un Sócrates tutor del pretendiente de la soberanía tiene en el diálogo *Alcibíades* la forma de lo que Foucault denominará *metafísica del alma*, una ontología que lleve al futuro soberano a conocer su ser antes de ejercer el

⁵⁵⁸ Cfr., Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984. Op. cit.*, p. 91.

⁵⁵⁹ Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales. Op. cit.*, p. 785.

poder⁵⁶⁰. En *El gobierno de sí y de los otros*⁵⁶¹ vuelve a presentarse el filósofo consejero, encarnado, precisamente, en el Platón de las cartas, que es al que hace referencia Foucault en su conferencia en Tokio. No obstante, en el curso del Collège el análisis de las cartas platónicas pone el centro de la inquietud en el tema de la parrhesía; se trata del filósofo que, para hacer que su discurso (*logos*) se haga efectivo en la acción (*ergón*), decide acercarse al tirano, hablarle con franqueza para instruirlo y así *actuar* en la *polis* a través de él. Como se aprecia, aunque la acción platónica sobre el tirano pueda tener como consecuencia una limitación de su poder, lo que en realidad buscaría el filósofo -tal como se ve en el análisis que se realiza de las epístolas en *El gobierno de sí y de los otros*- sería ejercer él mismo un poder sobre la ciudad a través del destinatario de su consejo.

La tercera y última modalidad en la que la filosofía se ha opuesto desde la Antigüedad al exceso de poder, y que es el principal objeto de reflexión de la presente investigación, es la forma antidespótica del cinismo. Escribe Foucault en *La filosofía analítica de la política*:

Por último, tercera posibilidad: el filósofo puede ser el antidespota afirmando que, después de todo, cualesquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, el filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reirá del poder. Se trata de los cínicos.⁵⁶²

El cinismo es entendido en la cita como una *antipotencia* en su sentido más general, pero las particularidades de su oposición al poder resultan especialmente interesantes si se le compara con las dos primeras modalidades a las que hicimos referencia. Tanto en la primera como en la segunda, la filosofía no se limita a poner trabas, sino que legisla y modera, cumple un papel activo dentro del mismo escenario político-institucional, su espacio es el marco legal, la sala de consejeros o la recámara del tirano donde ejerce la psicagogia correspondiente. Estas dos primeras figuras filosóficas, si bien no dejan de hacer una tarea filosófica, la hacen dentro del territorio de lo político, dándose un pacto con los juegos de poder para hacer intervenir el saber filosófico dentro de esta

⁵⁶⁰ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., pp. 37-111, 167-183, 385-400, 421-443.

⁵⁶¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 185-249.

⁵⁶² Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. Op. cit., p. 785.

lúdica de las potencias políticas. El cinismo, por su parte, hará muy otra cosa: se mantendrá ajeno a las dinámicas en la que el poder es reconocido como tal, se mostrará independiente respecto al juego, lo banalizará y lo tomará como objeto de chanza humorística. A esto se refiere Foucault cuando afirma que el cínico “se mantendrá independiente con relación al poder”, lo cual no quiere decir que el cínico no ejerza un poder -difícilmente podría entenderse una esfera de la realidad humana ajena al poder si es observada desde la nomenclatura foucaultiana-, sino que desplaza el juego a un espacio distinto al que se supone que es el *topos* de lo político y el poder: trae el juego hacia ese lugar indeterminado que es el de la filosofía y la vida filosófica, es decir, lo trae hacia sí mismo.

Sobre el lugar del cinismo en esta conferencia en Tokio deben señalarse un par de cuestiones fundamentales. Cuando Foucault se pregunta si la oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, vuelve a enumerar los tres tipos de enfrentamiento filosófico ante el despotismo -“Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos”-, pero inmediatamente después reduce estas tres formas a dos: “El filósofo moderador del poder, el filósofo-máscara gesticulante ante el poder”⁵⁶³. Se trata de dos posiciones aún más básicas del filósofo: el “moderador” y la “máscara gesticulante”. Si bien Foucault dice que a lo largo de la historia estas tres figuras del filósofo se turnan y sustituyen unas a otras⁵⁶⁴, no podemos obviar, sin embargo, que ahora hace una división más fundamental en la que el cinismo se hace particularmente distintivo respecto a las otras dos formas: Solón moderaría el poder a través de la intervención sobre el marco legal, Platón también pretendería hacerlo a través de la educación del príncipe, pero en el cinismo no se procura en lo más mínimo una moderación del poder. Como dice Foucault, no importa cuán abusivo sea el poder, el cínico se mantendrá al margen de éste y, además, se reirá de él. Ya lo explicitamos, el cínico no busca manejar, controlar, encausar u obstaculizar un poder ajeno a él mismo, sea el de una determinada institución o el de un soberano; el cínico “gesticula” *frente* al poder, tomando una postura de enfrentamiento reacio, burlesco y, sobre todo, pantomímico. Es muy sugerente que ya en 1978 Foucault destaque, al hacer referencia a la “máscara”, el carácter dramático del modo de filosofar cínico, cuestión que será luego muy recurrente en *El coraje de la verdad*. No se trata, pues, de que el filósofo le

⁵⁶³ *Ib.*, p. 786.

⁵⁶⁴ *Ib.*

diga cosas al agente del poder político, sino que actúa ante él, pero este actuar no es una posición precisa y exclusiva al momento de vérselas con el poderoso, sino más bien es una incesante cotidianidad que en algunas ocasiones se topa con las prepotencias, y es el contraste de este enfrentamiento entre la vida cínica y el poder político el que permite la escenificación de la verdad del poder, su funcionamiento, su pretensión, su banalidad. Tenemos, entonces, el primer punto: no palabra, no discurso, sino mueca que desenmascara y trivializa; gesto que devela el ser del poder, lo ridículo de su coagulación en una figura o institución; teatralización de la verdad como cotidianidad que tropieza con las prepotencias.

Lo siguiente que podemos señalar sobre esta mención del cinismo en *La filosofía analítica de la política*, está relacionado con el papel de la filosofía respecto a la política en tiempos modernos. Antes que nada, es importante destacar que este tercer personaje filosófico que es el cínico, que se distingue de los dos primeros en tanto que no es moderador del poder, de pronto deja de ser referido directa o indirectamente en el texto. Notamos que en un momento Foucault vuelve a hacer alusión a las dos primeras figuras, a la del legislador y la del consejero, al abrirse a la posibilidad de que, aún hoy, valga la pena que la filosofía siga funcionando como *moderadora del poder*, pero obvia por completo la otra posibilidad filosófica contra el despotismo que no es moderadora en lo absoluto:

Y me pregunto si esta oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder no caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, porque, después de todo, la filosofía hace ya tiempo que no puede desempeñar el papel de fundamento. Por el contrario, quizá todavía merece la pena que juegue el papel de *moderador* con relación al poder.⁵⁶⁵

Justo después, Foucault nos habla de la “conclusión un tanto amarga” al observar desde un punto de vista histórico la función del filósofo en tanto moderador del poder⁵⁶⁶, volviendo a apartar al cínico, y, para dejar aún más clara la exclusión, ilustra a estos filósofos moderadores del poder con las dos primeras figuras filosóficas antidespóticas, sin hacer ningún tipo de referencia a la tercera: “La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe; sin embargo, nunca existió, por

⁵⁶⁵ *ib.* Las cursivas son nuestras.

⁵⁶⁶ *ib.*

ejemplo, una ciudad platónica”⁵⁶⁷. Por lo tanto, notamos una exclusión temporal - pensamos que metódica- del cínico en este momento de la investigación. Foucault hace mención, por ejemplo, a la importancia de Aristóteles en la educación de ese helenizador del mundo que fue Alejandro Magno, o a la relevancia del estoicismo en la figura imperial de Marco Aurelio, para luego decir que, a pesar de ello, el imperio alejandrino nunca fue aristotélico, ni el imperio romano estoico. La “conclusión amarga” remite aquí a la impotencia de la filosofía en tanto moderadora del poder para construir “estados filosóficos”⁵⁶⁸, los cuales no existieron en la Antigüedad clásica, ni en la época helenística, tampoco durante el Imperio romano o durante la Edad Media.

Llama la atención que en este contexto Foucault no haga referencia al célebre encuentro de Diógenes de Sinope -el más popular representante de la tercera figura filosófica a la que hace referencia Foucault- con, justamente, Alejandro el macedonio, ni tampoco al lugar de los cínicos respecto al poder imperial romano, fuera su intervención en la urbe (Heraclio), en el senado (Favonio), en la recámara de los patricios (Demetrio) o frente al mismísimo emperador (también Demetrio). Pero si se toma en consideración que Foucault está pensando en el cínico como un personaje que no tiene pretensión alguna de maniobrar con el poder, ni de realizar un *Estado filosófico*, entonces no debería sorprendernos estas omisiones, dado que el éxito o fracaso del filósofo perruno no es evaluado en esta conferencia a la luz de estos fines. Según Foucault, podríamos dar cuenta de la construcción efectiva de algo así como un “Estado filosófico” solo a partir de la Revolución Francesa, entre el siglo XVIII y el XIX, donde se constituirían “regímenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso organizativos) con las filosofías”⁵⁶⁹. En el texto se ejemplifica con la relación entre Rousseau y el Imperio napoleónico, Hegel y el Estado prusiano, también con la paradójica relación entre Wagner y Nietzsche con el Estado hitleriano, y, obviamente, con los lazos entre el Estado soviético y Marx⁵⁷⁰. Empero, estos vínculos tienen una faz abiertamente tragicómica y Foucault no deja de señalarlo:

Todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron,

⁵⁶⁷ *Ib.*

⁵⁶⁸ *Ib.*

⁵⁶⁹ *Ib.*

⁵⁷⁰ *Ib.*, pp. 786-787.

por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia, o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.⁵⁷¹

Estas filosofías, según lo planteado en esta conferencia, no fueron apenas expuestas como teorías de la libertad, sino que se presentaron también como oposiciones fundamentales ante el ejercicio ilimitado del poder⁵⁷². De todos modos, el poder y las instituciones políticas que se impregnaban de estas reflexiones filosóficas, además de ser completamente sordos al mensaje de libertad que había en ellas, las usaron para legitimar sus propias formas excesivas de poder. No obstante, antes de criticar los mecanismos del poder político argumentando que han usado de forma engañosa y *cínica* a la inmaculada filosofía, Foucault más bien se pregunta si ésta no ha sido desde siempre y en secreto una filosofía del poder, o si, después de todo, la actitud de ponerle límites al poder ya es tomar virtualmente su lugar para “convertirse en la ley de la ley y, por tanto, realizarse como ley”⁵⁷³. En cualquier caso, Foucault cree aquí que la filosofía aún puede cumplir un papel respecto al poder que no sería el de fundarlo, reconducirlo o *moderarlo*, sino uno que es inherente a su gen, el de *contrapoder*, pero a condición de que éste quehacer filosófico deje de pensarse como profecía, pedagogía o legislación, que deje de preguntarse sobre lo bueno o malo, lo legítimo o ilegítimo del poder, y, en cambio, se preocupe por “analizar, elucidar, hacer visible” las luchas que se desarrollan en torno al poder, las diferentes estrategias, “las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia”⁵⁷⁴.

Es en este punto donde vemos que la alusión al cinismo al principio de la conferencia es de especial interés para Foucault. La tarea de *contrapoder*, de *antipotencia* -como lo llamaría Sloterdijk-, que la filosofía emprende es solo posible si ésta no insiste en la aleturgia profética ni en las formas regulativas del poder: la del legislador (el caso Solón) o la del consejero político (el Platón de las epístolas). Se trata de la filosofía como mecanismo visibilizador, como dinámica ostensiva de las formas en que el poder funciona constantemente ante nosotros e, incluso, en nosotros mismos. Si la filosofía no debe tomar

⁵⁷¹ *Ib.*, p. 787.

⁵⁷² *Ib.* Habría que preguntarse si esto es realmente así, sobre todo en los casos de Nietzsche y de Marx.

⁵⁷³ *Ib.*, p. 788.

⁵⁷⁴ *Ib.*

la función profética, legisladora o consejera, entonces queda la práctica filosófica como escenificadora del funcionamiento del poder que se encuentra allí siempre a la vista, la filosofía en tanto señalamiento de lo que, por estar tan ligado a nosotros mismos, apenas logramos dilucidar. Esta función filosófica de hacer ver, de generar un teatro para hacer notable aquello que es tan evidente que se nos escapa a la vista, Foucault la vincula en su conferencia con la filosofía analítica anglosajona⁵⁷⁵, pero no deja de ser cierto que encontramos aquí estrechas afinidades -aunque también diferencias evidentes- con el trabajo del cínico. Antes de dar cuenta de las disonancias y convergencias entre estas dos labores filosóficas, la analítica angloamericana y la cínica, observemos en qué sentido aquella es un modelo ejemplar en lo que respecta al ejercicio de la filosofía en tanto contrapoder:

(...) la filosofía analítica anglosajona no se plantea la tarea de reflexionar sobre el ser de la lengua o sobre sus estructuras profundas; reflexiona sobre el uso cotidiano que hacemos de ella en los diferentes tipos de discurso. Para la filosofía analítica anglosajona se trata de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas. Creo que, en igual medida, podríamos imaginar una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos, Una filosofía que tratara, por consiguiente, no sobre los juegos de lenguaje, sino más bien sobre las relaciones de poder; una filosofía que abordara todas las relaciones que atraviesan el cuerpo social en vez de tratar los efectos de lenguaje que atraviesan y sustentan el pensamiento. Podríamos imaginar una especie de filosofía analítico-política (...) la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela. El lenguaje se juega, de ahí la importancia de la noción de juego.⁵⁷⁶

En esta cita podemos ver que Foucault distingue tres características fundamentales de la filosofía analítica angloamericana: en primer lugar, su preocupación por lo cotidiano; de segundo, su función crítica-ostensiva; y, en tercer lugar, su carácter lúdico. Estas características que la filosofía analítica anglosajona aplica a su objeto de estudio que es el lenguaje, son justo las que Foucault rescatará para hablar análogamente de la función de la filosofía respecto al poder, y la razón por la que llamará a este quehacer una “filosofía analítica de la política”. Así pues, ésta será, en primer lugar, una indagación

⁵⁷⁵ *Ib.*, pp. 788-789.

⁵⁷⁶ *Ib.*, p. 789-790.

sobre las formas más cotidianas y corrientes en las que el poder se presenta, sin prestar atención en lo absoluto a la posibilidad de una esencia del poder, a su supuesta estructura invisible u oculta, y tampoco necesariamente a sus coagulaciones más representativas e icónicas dentro de la institucionalidad política. En segundo lugar, la filosofía analítica del poder buscará hacer visible estas relaciones de poder, “sus formas, sus desafíos, sus objetivos”, que al sernos tan cercanas y familiares no nos son fáciles de distinguir. Por último, este trabajo analítico de la filosofía en relación al poder será una labor lúdica; “Las relaciones de poder también se juegan –dice Foucault–; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivos”⁵⁷⁷.

Estas tres características, la preocupación por lo cotidiano, la crítica demostrativa y lo lúdico, se repiten también, aunque de una manera bastante particular, en la actitud cínica. Esa máxima foucaultiana que consiste en “hacer ver lo que vemos”⁵⁷⁸ armoniza perfectamente con la estrategia pantomímica del cínico que no pretende desentrañar lo que está oculto en el interior de un ente⁵⁷⁹, ni de dar con la idea que lo fundamenta, sino que escenifica con los avatares de su propia vida lo que en efecto sucede siempre, y logra hacerlo notable y problemático porque su actitud cotidianamente histriónica, caricaturesca, lúdica y gesticulante permite el surgimiento de una curiosidad, de una inquietud frente a lo que en realidad siempre ha sido motivo de escándalo. Lo cierto es que, a pesar de estas coincidencias generales, el tipo de práctica filosófica antidespótica en la que está pensando Foucault tiene un carácter teórico e investigativo, muy disímil al comportamiento histriónico y escandaloso a través del cual el cínico deja en evidencia las diferentes dinámicas de poder que se dan en torno a él. Hay que considerar que Foucault describe el papel de este filósofo analítico como un “calibrar la importancia”⁵⁸⁰ de las diferentes relaciones y luchas de poder en esferas a las que no se le ha dado suficiente atención, labor claramente más discreta y menos teatral que la del filósofo perruno.

⁵⁷⁷ *Ib.*, p. 790.

⁵⁷⁸ *Ib.*, p. 788.

⁵⁷⁹ Basta recordar que el utensilio predilecto del cínico, el báculo, es un instrumento de tacto y reconocimiento de la superficie. Dice Deleuze al respecto: “La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes” (Gilles Deleuze. *La lógica del sentido*. Santiago de Chile: Universidad de ARCIS, p. 110).

⁵⁸⁰ Michel Foucault. “La filosofía analítica de la política”, en: *Obras esenciales. Op. cit.*, p. 792.

Mientras éste desenmascara exponiendo su propio cuerpo, aquél realiza una evaluación y medición de esas luchas aparentemente oscuras, pequeñas y mediocres, ejercicio que se distingue, también, de aquel otro tipo de lucha, mucho más notable, organizada y unitaria que suele comprenderse bajo el nombre de *revolución*, y que también es -ya lo veremos- heredero del cínico escándalo de la verdad.

En cualquier caso, esta última posibilidad de la filosofía como contrapoder, en tanto analítica del poder, nos permite comprender el porqué de la exclusión de la modalidad cínica mientras se hablaba del sabor amargo que deja la revisión del papel histórico de la filosofía respecto al despotismo cuando ha funcionado de forma legisladora, profética o pedagógica. A pesar de las claras diferencias entre la filosofía analítica de la política -tal cual la entiende Foucault- y el cinismo, ambos coinciden en lo más fundamental al momento de ejecutar la tarea de -resumámoslo así- *visibilizar lúdicamente las relaciones de poder más cotidianas*. Es una sorpresa digna de trabajo y reflexión el hecho de que aquello que Foucault denomina “filosofía analítica”, que pertenece a una herencia de la filosofía occidental tan distante del *saber de espiritualidad* como próximo al *saber de conocimiento*⁵⁸¹, y que considera que debería ser la encargada de confrontar al poder, pueda verse como una forma gris, fría, teórica, investigativa, sobria y en apariencia grave de hacer un trabajo que el mismo Foucault a caracterizado como propio de esa estética de la existencia que es el cinismo.

4.2. Erótica y cinismo: *Subjetividad y verdad* (1980-1981)

El primer curso del Collège de France en el que Foucault se adentra íntegramente en la cuestión de las *técnicas de sí* -es decir, en los ejercicios que son propuestos o prescritos a los sujetos para mantener o transformar su identidad gracias a las relaciones de dominio o conocimiento de sí sobre sí mismo- es el que fue titulado bajo el nombre de *Subjetividad y verdad*, impartido entre el 7 de enero de 1981 y el 1 de abril de ese mismo año. Ahora bien, lo que diferencia *Subjetividad y verdad* de *La hermenéutica del sujeto* -curso que da el siguiente año y al que hemos prestado mayor atención en el primer capítulo de esta investigación- es que, aunque ambos se ubiquen en el marco histórico de

⁵⁸¹ Sobre la confrontación entre “saber de espiritualidad” y “saber de conocimiento” revisar lo expuesto en el primer capítulo.

la cultura helenística y romana entre los siglos II a.C. y II d.C., aquél, por estar aún inscrito en el proyecto foucaultiano de realizar una historia de la sexualidad, delimita su estudio de dichas técnicas a un tipo de acto en particular, ese que lo griegos denominaron *aphrodisia*, “y para el que claramente nuestra noción de «sexualidad» constituye una traducción inadecuada”⁵⁸².

En este seminario Foucault hace uso de cuatro ejemplos de técnicas de sí en su relación con el territorio de las *aphrodisia*, que luego volverán a aparecer en los tomos II y III de su *Historia de la sexualidad* publicados en 1984. En primer ejemplo remite a la *Onirocrítica* de Artemidoro, especialmente los capítulos 78-80 del libro I⁵⁸³ -trabajados también en el capítulo primero de *El cuidado de sí*⁵⁸⁴-, en donde se plantea el uso que ha de hacerse de los sueños vinculados a los “actos sexuales”. En segundo lugar, estarían los regímenes médicos de algunos autores importantes de la Antigüedad grecorromana como Galeno, Ateneo, Rufo de Éfeso o Sorano, en los que se propone una cierta normatividad cuantitativa y circunstancial, advirtiendo el peligro que suponen para la vida del individuo los actos de naturaleza afrodisíaca. En tercer lugar, se haría alusión a la vida matrimonial, que se investigaría a partir de los diferentes tratados al respecto de autores de la época alejandrina e imperial tales como Musonio Rufo⁵⁸⁵, Antípatro de Tarso, Hiérocles y Plutarco, también analizados en *El cuidado de sí*, en donde dicho fenómeno es concebido de forma novedosa respecto a una tradición que limitaba la utilidad de la institución matrimonial a la cuestión del “orden de la «casa»”. Tendríamos, en último lugar, el asunto de la elección de los amores, “la comparación clásica entre los dos amores -el destinado a las mujeres y el destinado a los muchachos-”, que Foucault analiza a partir de dos textos fundamentales: *Diálogos sobre el amor*⁵⁸⁶, de Plutarco, y *Amores*, del Pseudo-Luciano - éste trabajado, además, en *El uso de los placeres*⁵⁸⁷-.

⁵⁸² Michel Foucault. “Subjetividad y verdad”, en: *Obras esenciales*, *Op. cit.*, p. 909.

⁵⁸³ Cfr., Artemidoro. *El libro de la interpretación de los sueños* I, LXXVIII-LXXX., Madrid: Akal, 1999., pp. 153-164.

⁵⁸⁴ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.*, pp. 1-37.

⁵⁸⁵ Cfr., Musonio Rufo. *Disertaciones. Sobre los placeres amorosos* XII. Madrid: Gredos, 1995., pp. 112-114.

⁵⁸⁶ Cfr., Plutarco. “Sobre el amor” 769b., en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Akal, 1987., pp. 279-341.

⁵⁸⁷ Cfr., Pseudo-Luciano. “Amores” III, 53., en: *Obras*. Madrid: Gredos, 1990., pp. 116-158.

Es en el tercer ejemplo, el de los discursos en torno a la vida matrimonial durante la época alejandrina e imperial, en donde Foucault hace alusión al cinismo. Si bien es cierto que en el tercer volumen de *Historia de la sexualidad -El cuidado de sí-* Foucault aborda este tema con exactamente los mismos textos que usa en *Subjetividad y verdad*, haciendo referencia, también, al cinismo; en este curso de 1981, no obstante, para ejemplificar sus apuntes sobre el matrimonio desde la perspectiva de los pensadores estoicos, Foucault trae a colación por primera vez⁵⁸⁸ una muy célebre anécdota en torno al vínculo entre dos figuras paradigmáticas del cinismo: Crates⁵⁸⁹ e Hiparquía⁵⁹⁰. Para señalar el lugar que tiene dicha anécdota en la investigación foucaultiana, hagamos un breve recorrido de lo dictado en la clase del 4 de febrero de 1981 en el Collège, que es donde aparece la referencia a los cínicos.

En las clases previas a la del 4 de febrero, Foucault había develado, a través de su lectura de la *Onirocrítica* de Artemidoro, dos principios fundamentales que rigen la percepción que tenían los griegos de eso que ellos mismos llamaron *aphrodisia*. Estos principios serían, por una parte, el *isomorfismo*, es decir, que una conjunción sexual, una relación física, será tanto mejor si ésta se encuentra en conformidad con las reglas y principios que rigen las reglas sociales; y, por otra parte, el principio de actividad que hace que solo la posición del sujeto activo sea realmente admisible, aceptable y válida, es

⁵⁸⁸ Vuelve a hacerse una breve alusión a la anécdota en *El coraje de la verdad* cuando aborda el importante tema de la estética cínica: “Tenemos muchos testimonios de que ese tipo de vida se confunde resueltamente con la filosofía cínica y no es un mero ornamento. Por ejemplo, en Diógenes Laercio, el casamiento, las nupcias paradójicas e insultantes entre Crates e Hiparquía participan de ese aspecto. Hiparquía quería casarse a cualquier precio con Crates, filósofo cínico que, como tal, no hacía caso alguno del matrimonio. Entonces, superado por las insistencias de la mujer, que había dicho que se suicidaría si él no la desposaba, Crates se plantó frente a ella, se desnudó por completo y le dijo: aquí está tu marido, esto es lo que posee, decídete, porque no serás mi mujer si no compartes mi modo de vida. El modo de vida, definido, bosquejado con los elementos que mencionaba hace un momento, es pues una parte cabal de la práctica filosófica del cínico” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 183).

⁵⁸⁹ “Crates de Tebas. C. 360-280 a.C. Hermano del filósofo megárico Pasicles; marido de Hiparquía de Maronea y alumno de Diógenes. Sin embargo, Hipoboto sostenía que fue alumno de Brisón el Aqueo (D. L. 6, 85) y no de Diógenes. Fue a parar al cinismo después de presenciar una tragedia referente al personaje Télefo, que llevaba un mísero cestillo y presentaba un aspecto extremadamente pobre (D. L. 6, 87). Sus obras literarias incluyen tragedias, elegías, parodias, un poema en hexámetros titulado *Pera* (Zurrón), un *Himno a la simplicidad*, *Cartas* y un *Elogio de la lenteja*. Metrocles, Zenón, Cleantes, Hiparquía y Mónimo fueron sus discípulos, así como Cleómenes, Teombroto y Menipo” (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos”. *Op. cit.*, p. 504).

⁵⁹⁰ “Hiparquía de Maronea. Siglos IV-III a.C. De familia rica, era hermana del cínico Metrocles y quiso casarse con Crates de Tebas, llegando a amenazar con suicidarse si no se le permitía contraer matrimonio. D. L. 6, 96-98 no menciona ninguna obra escrita por ella, pero la *Suda* I 517 consigna como suyos unos *Temas filosóficos*, *Epikheiremata* y algunas *Cuestiones* dirigidas a Teodoro el Ateo” (*Ib.*, p. 510).

decir, susceptible de recibir un valor positivo en la actividad sexual. Ahora bien, durante los siglos IV a.C y IV d.C., una serie de filósofos -especialmente estoicos-, moralistas, directores de conciencia, interpeladores de la vida cotidiana, etc., hicieron surgir “en el interior o al lado de esta percepción ética general”⁵⁹¹ de la *aphrodisia* una nueva percepción que no sustituyó por completo a la otra, sino que se yuxtapuso a ella y se impuso a un cierto número de grupos sociales, y cuya realización se efectuó a través de la transformación de los dos principios básicos que Foucault descubre en su análisis del texto de Artemidoro (principio de *isomorfismo* y principio de actividad). Por una parte, estos autores de la época helenístico-imperial modificaron el principio de *isomorfismo* socio-sexual a través de lo que Foucault denominó “la sobrevaloración del matrimonio”⁵⁹². Desde esta nueva perspectiva, las relaciones sexuales, la interacción física entre marido y mujer, es decir, todo aquello que sucede en el seno del vínculo matrimonial, no tendrá por ley y principio de valoración las formas isomórficas de las relaciones sociales generales, sino que el matrimonio tendrá que definir él mismo la ley y el principio de valoración sexual de los actos físicos que se desarrollan en él. Dice Foucault al respecto:

(...) de golpe, el principio del continuum socio-sexual (...) va a sustituirse por un principio de localización exclusiva de la interacción sexual en la conyugalidad. Y en lugar de poner la regla de que una relación sexual no debe ser extraña a las relaciones sociales en el interior de las cuales se inscribe, veremos aparecer este principio –nuevo, fundamental para el resto de la historia– en el que todas las relaciones sociales deben ahora ser puras de toda contaminación de cualquier relación sexual (...) a excepción de la relación matrimonial que debe tener, pero ella sola, el privilegio o la carga de la relación sexual.⁵⁹³

Por lo tanto, purificación del campo social en lo que concierne a las relaciones sexuales, y relegación de éstas al claustro de la relación matrimonial, entendida ahora como un topos específico y singular, relativamente aislado desde un punto de vista institucional y moral. A pesar de la obvia importancia sociopolítica de esta modificación respecto al principio isomórfico en la práctica de la *aphrodisia*, Foucault decide analizar con más detenimiento la transformación del segundo principio, el principio de que solo

⁵⁹¹ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 103. (Todas las traducciones aquí expuestas de este texto fueron realizadas por Héctor Ignacio Rodríguez Álvarez).

⁵⁹² “La survalorisation du mariage” (*Ib.*, p. 104).

⁵⁹³ *Ib.*, pp. 104-105.

el sujeto activo -en contraposición al pasivo que estaría vinculado a la feminidad, a la incapacidad de ejercer un poder⁵⁹⁴, a la depravación, al libertinaje, a lo antinatural, a la ignorancia en el hacer, etc.-, es digno de recibir una valoración positiva en lo referente al vínculo afrodisiaco. Ahora bien, para los pensadores del período alejandrino y romano esta asimetría entre el sujeto activo y el pasivo es puesta en cuestión: desde este momento, todo placer, sea cual sea, incluso el del sujeto activo, presenta el riesgo de una pasividad que le es inherente, en tanto que todo placer lleva consigo el riesgo de perder el autodomínio:

En adelante, el placer será considerado como la marca, en el corazón de todo sujeto, fuera activo, de una pasividad peligrosa (...) en todo placer, hay una ley o un principio de pasividad que [hace de] toda actividad, del momento que ella es conducida por el placer, una manifestación y expresión de una pasividad fundamental.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Partiendo de lo escandaloso que es en el mundo griego el que un sujeto pasivo y complaciente gobierne o ejerza un poder cualquiera sobre los otros, Foucault recuerda la actitud mordaz de Diógenes para con Demóstenes, uno de los oradores más importantes de la Antigüedad, y “que pretendía ser el conductor (el *demagōgos*) del pueblo ateniense” (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 245). Sobre este encuentro entre el filósofo y el orador, Diógenes Laercio narra dos anécdotas, ambas relacionadas con la pasividad ante los placeres. La primera: “(Diógenes) encontró una vez a Demóstenes el orador, que comía en una taberna. Como éste se retirara hacia el fondo, le dijo: “Todavía estarás más dentro de la taberna»” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* VI, 34., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 294). La anécdota, más que enjuiciar la actitud hedónica del orador ateniense, muestra la afectación de éste al ver que Diógenes entra en el aposento; y el sinopense, no conformándose con señalar la actitud de Demóstenes ante lo que éste mismo sabe que es vergonzoso, deja en evidencia cómo el orador se adentra aún más en el vicio frente al potencial juicio del otro, cómo se oculta en su propia sinvergüenzura (que en este trabajo hemos distinguido de la desvergüenza). La segunda anécdota, que habrá sido la de especial interés para Foucault respecto al asunto de la inaceptabilidad de la pasividad en los hombres que ejercen el poder sobre los otros, sería la siguiente: “Como algunos extranjeros querían en cierta ocasión contemplar a Demóstenes, les dijo al tiempo que extendía el dedo del medio: «¡Aquí tenéis al demagogo de los atenienses!»” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* VI, 34., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, pp. 295-295). Señala Carlos García Gual en una nota al pie a la anécdota, que ese gesto con el dedo es bien conocido en la Antigüedad como referencia a lo sexual (Periso, *Sat.*, II, 33; Marcial, VI, 76, 5, y Juvenal, *Sat.*, X, 53). Oyarzun resume el gesto diogénico de tal forma que se hace plenamente coincidente con el sentido que le da Foucault a la anécdota en el contexto de las relaciones entre poder, placer y pasividad: “La intervención de Diógenes dice: no busquéis en Demóstenes al amo del poder político; si lo que deseáis es hallar y ver al verdadero poder, al cual incluso ese dominado se somete, sabed (ved) que es el falo” (Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes. Op. cit.*, p. 332). El sinopense muestra a través de la exhibición de su dedo, que es el placer sexual, el gozo afrodisiaco, el que realmente conduce a los atenienses, incluso a aquél que pretende ser el guía de los otros. Por lo tanto, no hay verdadero *demagōgos* si este se encuentra conducido por el placer, si es pasivo respecto a sus deseos; desde la lógica clínica solo podría ser un gobernador aquel que haya efectuado un gobierno apropiado sobre sí mismo, sobre los propios deseos.

⁵⁹⁵ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981). Op. cit.*, pp. 105-106.

Desde esta nueva perspectiva la cuestión será, entonces, establecer las condiciones en las que las *aphrodisias* puedan darse de tal modo que la pasividad intrínseca a todo placer no tenga lugar. Es decir, en este paradigma la actividad sexual será valorada, no en tanto que se ejerza en ella un cierto placer activo, sino, más bien, en tanto que dicha actividad se desliga de todo placer posible, ya que “ser libre en relación con los placeres es no estar a su servicio, no ser su esclavo”⁵⁹⁶. Foucault, en su segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, ejemplifica esto con una máxima diogénica: “los criados están sometidos a sus amos y los hombres malos a sus apetitos”⁵⁹⁷. Tenemos así, los dos nuevos principios de la ética sexual helenística: por un lado, la valoración del matrimonio como lugar único de la relación sexual, y, por el otro, la transformación del principio de actividad en crítica del placer como pasividad; en resumen, “una relación física, sexual

⁵⁹⁶ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 89.

⁵⁹⁷ Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres VI*, 66., trad. José-Luis Bredlow. *Op. cit.*, p. 227. En *El uso de los placeres*, Foucault hace alusión a tres pasajes más en donde el cinismo sirve como ejemplo para mostrar el desprecio muy generalizado en la época helenística hacia el placer y el deseo en tanto que serían síntoma de una pasividad inaceptable. Cuando explica la diferencia entre lo que los griegos llaman “virilidad” y lo que llaman “afeminamiento”, diciendo que no tendría que ver tanto con que el sujeto fuera lo que hoy llamamos heterosexual u homosexual, y tampoco con que el sujeto fuera activo o pasivo en sus relaciones sexuales, sino sencillamente con el hecho de dejarse llevar o no por los placeres que lo atraen, hace referencia en ese momento a una anécdota diogénica: “Ante un muchacho demasiado afectado Diógenes se molesta; pero considera que esta compostura femenina puede traicionar tanto su gusto por las mujeres como por los hombres” (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 96). No obstante, lo cierto es que aquí Foucault agrupa en una sola anécdota dos pasajes de Diógenes Laercio que, aunque puedan tener alguna relación, no pueden ser confundidos: “A un joven que se acicalaba, le dijo al verlo: «Si lo haces con vistas a los hombres, eres un perdido; si para las mujeres, un bribón». Al observar a un muchacho que se ruborizaba, le dijo: «Ánimo, ése es el color de la virtud»” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres VI*, 54., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 303). Como vemos, la anécdota de la “afectación”, en la que el muchacho se ruboriza, el sinopense antes que molestarse más bien celebra la vergüenza del joven; dirá Oyarzun que el enigmático contento del desvergonzado Diógenes ante el pudor del muchacho, se debe a que “el rubor de la vergüenza -o sea, su revelación- es la *indicación* de la naturaleza” (Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes. Op. cit.*, p. 337), pero habrá que tratar este complejo asunto de la distinción desvergüenza-vergüenza en el cinismo con mayor detenimiento más adelante. Ahora bien, la crítica del cínico sinopense va dirigida hacia el joven que se emperifolla, y su crítica muestra una indistinción respecto al objetivo de este emperifollamiento: para Diógenes será igual de reprochable si estos cuidados son con el fin de conseguir un hombre o una mujer. Incluso así, el señalamiento de Foucault sigue teniendo lugar: el acicalamiento del muchacho respondería a un esfuerzo artificial -por ser ornamental y por esconder su naturaleza- de complacerse, estaría siendo esclavo de su deseo. Sobre este punto, el de la reprochable pasividad de los jóvenes, en *El uso de los placeres* se hace referencia a otro grupo de anécdotas (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 248): “Al ver a un jovencito que iba al convite de unos sátrapas, los apartó, lo condujo a casa de sus familiares y les encargó que lo vigilaran. A un muchacho muy acicalado que le planteaba una pregunta le dijo que no podía responderle hasta que, desnudándose, mostrara si era hombre o mujer. A un muchacho que jugaba al cótabo en los baños públicos le dijo: «Cuanto mejor (lo hagas), tanto peor (para ti)»” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres VI*, 46., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 300). “A un bello muchacho que iba a un convite le dijo: «Volverás peor». Como se lo encontró al regreso, le comentó enseguida: «Ya regreso y no salí peor», y contestó Diógenes: «peor (Quirón) no, juerguista (Euritión) sí»” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres VI*, 59., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 306).

únicamente conyugal y hedónicamente neutralizada”⁵⁹⁸. Esta “sobrevaloración del matrimonio”, tan comentada y discutida por los autores de la era alejandrina e imperial, combinada con la advertencia del peligro del placer como fenómeno que supone una pasividad ineludible, permitirá que se realice una cuantiosa obra en torno al vínculo de la institución matrimonial con las técnicas de sí y, especialmente, con el asunto del gobierno de sí y de los otros. Es en este escenario conceptual en donde aparecerá la inquietud manifiesta por muchísimos autores -de Juan Crisóstomo a Plutarco, pasando por Musonio Rufo, Epicteto, Libanio, etcétera-, sobre la conveniencia o inconveniencia de casarse. Pero además de esta cuestión general, se planteará a su vez una más específica, en la que Foucault prefiere detenerse por parecerle más interesante que la primera, y donde se hará una importante alusión a la filosofía cínica. Este asunto más específico se formulará bajo la pregunta: ¿deben los sujetos dedicados a la filosofía ejercer el pacto matrimonial? La complejidad de esta interrogante Foucault la explicita de la siguiente manera:

¿Cuándo uno quiere ser filósofo, cuando uno quiere abrazar la vida de sabiduría, puede el matrimonio ser compatible con una autonomía, una autonomía que debe ser precisamente a la vez el sentido y la forma de la existencia filosófica? La autonomía implica la maestría de sí, el dominio de sus pasiones, el dominio sobre todos los movimientos del alma que puedan ser provocados por incidentes exteriores. La autonomía es, también, la independencia material, social, moral, con respecto a los otros, con respecto a las exigencias sociales, a las reglas mismas de esta sociedad. Y finalmente, la autonomía es el único problema de conducirse según la razón, es decir desde los juicios verdaderos que uno ha aprendido a formar. En estas condiciones, si la existencia filosófica está así definida por una autonomía semejante (dominio de sí, independencia respecto a los otros; el razonamiento justo, la opinión recta como única regla de conducta), ¿puede uno realmente, en tales condiciones, estar casado? ¿Un filósofo casado, acaso no sería eso contradictorio?⁵⁹⁹

Foucault nos remite a aquel pasaje de Epicteto, ya aludido en este trabajo, en donde el estoico enumera todas las ocupaciones odiosas a las que debe someterse el hombre que ejerce la vida matrimonial: la educación y manutención de los hijos, el cuidado de la esposa embarazada, el trato con los parientes de ésta, etc. Este tipo de vida que encadena al sujeto a los asuntos privados de la familia, le impediría realizar una vida

⁵⁹⁸ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 106.

⁵⁹⁹ *Ib.*, p. 110.

filosófica marcada por el sello de la autonomía. Pero esto supone un problema importante: si el filósofo no es apenas un sujeto que dice la verdad, sino que además es el sujeto que vive la verdad, el ejemplo existencial mismo de la verdad -y aquí tenemos por primera vez en Foucault la explicitación del fenómeno de la vida verdadera (*alethes bíos*) que servirá como punto de partida para hablar de la estética de la existencia en la Antigüedad-, entonces su vida no-conyugal sería una invitación a que ningún sujeto ejerza el matrimonio, a no ser que cayera en el imperdonable error, sobre todo para el filósofo, de producir una disonancia entre discurso y vida. Nos percatamos, así, de la problemática posición del filósofo que debe hacer coincidir los dos sentidos en los que él es realmente un sujeto de verdad al momento de referirse al matrimonio: por un lado, él es el individuo que busca conocer la verdad, por lo que debe apartarse de cualquier distracción -como el matrimonio mismo- que le impida la actividad contemplativa que implica el ejercicio de la *theôria*; mas, por otro lado, el filósofo es un sujeto de verdad “por su palabra, su ejemplo, su vida, la conformidad entre su palabra y su vida”, y por ello, si le importa la sociedad en la que vive, si le importa el porvenir de su patria y la renovación de las futuras generaciones de la humanidad -como en efecto es importante para la mentalidad filosófica habitual de la cultura romana-, el matrimonio, entonces, “está para él completamente implicado y más necesario que para ningún otro”⁶⁰⁰.

Considerando esta ambigüedad, la interrogante respecto a la compatibilidad entre vida filosófica y vida matrimonial tomará un nuevo matiz, la pregunta será ahora, más bien, ¿es posible ejercer el matrimonio filosóficamente y, por lo tanto, tener actividades sexuales de forma filosófica? Y, en dado caso que sea posible, ¿cómo sería esta relación matrimonial y filosófica a la vez? Foucault comienza exponiendo la disputa entre los sabios del pórtico y los del jardín sobre este punto. Para los estoicos Hierocles y Epicteto, el matrimonio sería *proêgumenon*, es decir, un deber primordial, de importancia mayor, y que vendría a ser lo opuesto a los asuntos *kata peristasin*, es decir, los que pertenecen al orden de lo circunstancial. Hierocles vendría a decir de forma muy explícita que la vida *meta gamou* (con matrimonio) es *proêgumenon* (primordial), mientras que la vida *aneu gunaikos* (sin mujer) vendría a ser *kata peristasin* (sometida a las circunstancias)⁶⁰¹. Para Epicuro, por otro lado, el sabio solo se casará y tendrá hijos *kata peristasin biou*, “según

⁶⁰⁰ *Ib.*, p. 111.

⁶⁰¹ Estobeo, “Florilegium” 22., en: Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 114.

las circunstancias de la vida”⁶⁰². Curiosamente, para ejemplificar esta postura epicúrea, Foucault acude a un pasaje de Cicerón y a uno de Epicteto -ninguno de los dos vinculado al epicureísmo, y sí, en cambio, al estoicismo- en donde hablan, no de los integrantes del movimiento del jardín, sino de los cínicos. Foucault toma el pasaje de Cicerón del *De finibus bonorum et malorum*, en donde el filósofo romano dice:

(...) puesto que vemos que el hombre ha nacido para proteger y conservar a los hombres, está de acuerdo con esta disposición natural que el sabio quiera gobernar y administrar el Estado y que, para vivir conforme a la naturaleza, quiera también unirse a una esposa y tener hijos de ella. Pues consideran los estoicos que los amores honestos no son incompatibles con el sabio. *En cambio, de la doctrina y del tenor de vida de los cínicos dicen algunos que pueden no desdecir del sabio, si se presenta una circunstancia tal que sea preciso obrar así, pero otros no lo admiten de ningún modo.*⁶⁰³

Entonces, según Cicerón, aunque hay algunos cínicos que rechazaron el matrimonio sin importar circunstancia alguna, a su vez, habría otros que, al igual que Epicuro, aceptaron el matrimonio en ciertas ocasiones⁶⁰⁴. Esto coincidiría con la reflexión que realiza Epicteto en sus *Disertaciones* sobre el célebre matrimonio entre el cínico Crates de Tebas y la cínica Hiparquía de Maronea. No obstante, antes de adentrarse en el

⁶⁰² La traducción de Carlos García Gual se presenta un tanto ambigua, dice: “El sabio puede incluso casarse y tener hijos (...). En algún momento difícil de su vida puede contraer matrimonio, y renunciarán algunos según las circunstancias” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* X, 119. *Op. cit.*, p. 558). La ambigüedad radica en que, a la vez que sugiere que el sabio ejercería el matrimonio en momentos difíciles de la vida, también dice que no se casará “según las circunstancias”, sin que éstas sean ejemplificadas. Pareciera que “el momento difícil” es la circunstancia en la que el filósofo se casaría, mientras que en todas las demás circunstancias no, pero si fuera así no se explicitaría que el no casarse responde a circunstancias, sino a toda circunstancia que no fueran “el momento difícil”. La traducción realizada por Luis Andrés Bredlow es mucho más sencilla y clara, además de coincidir mejor con la lectura que hace Foucault del pasaje, Bredlow traduce: “Y, por cierto, que se casará y engendrará hijos el sabio (...), si bien según cuál sea cada vez la circunstancia de la vida se casará o desistirá de ello” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* X, 119. *Op. cit.*, p. 397). Por su parte, Foucault interpretará la máxima de forma más tajante. Dice: “El pensamiento de Epicúreo es perfectamente claro: el matrimonio no se hace más que *kata peristasin biou*, según las circunstancias de la vida, siendo entendido que, de una forma general, en efecto el sabio no se casará” (Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 115).

⁶⁰³ Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal* III 20, 67-68., trad. Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987., p. 217. (Las cursivas son nuestras).

⁶⁰⁴ A pesar de este planteamiento de Cicerón sobre las reservas que tendrían los cínicos hacia el matrimonio, sabemos, por Diógenes Laercio, que Antístenes -presunto padre del cinismo- no solo no está en contra de los lazos conyugales, sino que además alienta a que el sabio ejerza la vida matrimonial. El anecdotista cita al mismísimo Antístenes: “(El sabio) se casará con miras a la procreación, uniéndose a las mujeres más hermosas. Y su amor será correspondido, porque sólo el sabio sabe a quiénes se debe amar” (Diógenes Laercio, VI 11., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 156).

pasaje de Epicteto, Foucault procura acentuar una paradoja en la actitud de Crates: sabemos por el mismo Epicteto y por muchas otras fuentes, que el cínico de Tebas se casó, sin embargo –dice el filósofo francés- éste era en realidad profundamente hostil respecto al matrimonio, tan hostil que al llegar su hijo a la edad de la pubertad él lo llevó a la casa de prostitución diciéndole: “he aquí las mujeres con las cuales tú debes relacionarte, y ninguna otra”⁶⁰⁵. Mas habría que advertir que este pasaje es una traducción quizás demasiado libre del parágrafo 88 del libro VI del anecdotario de Diógenes Laercio, en donde, a diferencia de lo que sugiere Foucault, el cínico no muestra ninguna aversión por el matrimonio. Revisemos la traducción de Carlos García Gual:

Eratóstenes refiere que (Crates) de Hiparquía (...) tuvo un hijo, llamado Pasicles, y que, cuando salió del servicio militar, lo condujo a la habitación de una prostituta, y le dijo que ésa era la boda que le disponía su padre.⁶⁰⁶

Se nos presenta en la anécdota tres diferencias cruciales respecto a la forma en la que la narra Foucault. En primer lugar, Crates no lleva a su hijo a una morada de prostitutas, sino que lo dirige directamente al recinto de una muchacha particular (*oikema paidiskos*), Gual dice, “habitación de una prostituta”; Bredlow, “casa de una cortesana”; y Martín García, “habitación de una fulanilla”. En segundo lugar, en la anécdota de Diógenes Laercio no se hace alusión de ninguna manera a un “tipo” de mujer que supuestamente debería frecuentar el hijo de Crates, el cínico no invita a su hijo Pasicles a que se rodee de determinada clase de mujeres. En tercer y último lugar, el tebano hace una mención directa al tema de lo conyugal, no lo evade, y cuando lo refiere no lo hace de forma peyorativa, sino afirmativamente; Crates presenta a su hijo frente a una prostituta y le dice: “*touton aúto patroon einai tón gámon* (esta es la boda que te dispone tu padre)”, Bredlow traduce: “ésas eran las nupcias que le tenía acordadas su padre”; y Martín García, “esa era la boda que le organizaba su padre”. Se podría argumentar, no obstante, que el hecho de que se trate de un recinto de prostitutas o de la casa de una

⁶⁰⁵ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 115.

⁶⁰⁶ Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres* VI, 88. Op. cit., p. 320. La traducción de Bredlow tampoco se distancia mucho de la de Gual: “(Crates) tuvo un hijo de nombre Pásicles, al cual, al rebasar la adolescencia, lo llevó a casa de una cortesana y le dijo que ésas eran las nupcias que le tenía acordadas su padre” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 88. Op. cit., p. 235). Tampoco la traducción José Martín García es muy diferente a las dos previas: “(...) (a Crates) le nació de Hiparquía (...) un hijo, cuyo nombre fue Pasicles. Cuando éste dejó la efebía, lo condujo a la habitación de una fulanilla y le dijo que «ésa era la boda que le organizaba su padre (...)»” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 519-520).

prostituta particular es irrelevante cuando lo que se desea destacar es, en efecto, el carácter de prostituta de la mujer a la que hay que frecuentar, sea cual sea; y, además, que la referencia al matrimonio, a la boda, a las nupcias, en ese escenario tiene un sentido irónico y burlesco, tal cual como lo tiene aquel pasaje de *Crítica de la razón cínica* en donde Sloterdijk, con inspiración galénica⁶⁰⁷, para referirse a la masturbación pública del sinopense, dice: “(Diógenes) se canta su canción nupcial con sus propias manos”⁶⁰⁸. De esta manera, la anécdota querría decir algo así como: no considerando el cínico al matrimonio más que como la ceremonización innecesaria de un acto natural tal como lo es la cópula, y por ello como una institución reductible a dicho acto, entonces el *lazo matrimonial* más recomendable sería el que establece un hombre cada vez que emprende una relación sexual que no tiene como fin otra cosa que lo natural, o sea, el sexo mismo, y bien se sabe que el sujeto femenino que brinda esta posibilidad en la Antigüedad es, justamente, la prostituta. Por lo tanto, estaríamos hablando aquí de un vínculo que en realidad no es matrimonial, y que apenas guarda fidelidad a una soltería que se conserva gracias al espacio que proporciona las recámaras de las heteras. Empero, si revisamos lo

⁶⁰⁷ Dice Galeno: “Se reconoce, por consiguiente, que el cínico Diógenes fue el más capacitado de todos los hombres para cualquier hecho que requiriera continencia y fortaleza. Pero, sin embargo, él también hacía uso del placer sexual, porque quería liberarse de la molestia del semen retenido. No, por supuesto, con la intención de servir al placer, que va unido a la eyaculación, como si se tratara de un bien. Así, por ejemplo, en una ocasión, según dicen, acordó con una prostituta que fuera a verle, pero como ella se retrasó, él se desembarazó del semen tocándose el sexo con la mano. Y cuando ella se presentó después, la despidió, diciéndole que «la mano se ha adelantado a cantar el himeneo»” (Galeno. *Sobre los lugares afectados* VI, 15., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 360). También Foucault hace alusión a esta cita en su tercer tomo de *Historia de la sexualidad* (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*, III. *El cuidado de sí*. Op. cit., p. 162), pero además de referir el pasaje de Galeno, también trae a colación uno de Dión de Prusa más elaborado: “Muchas gentes dudaban evidentemente de sus palabras (las de Diógenes). Para convencerlos, hizo uso públicamente de su sexo, a pleno día y a la vista de todos, y decía: «Si todo el mundo se hubiera comportado así, Troya no habría sido jamás conquistada, y Príamo, el rey de los frigios, el descendiente de Zeus, jamás habría sido inmolado en el altar mismo del dios. Pero los aqueos estaban tan locos como para creer que los muertos mismos todavía tenían necesidad de mujeres, y así inmolaron a Plíxena sobre la tumba de Aquiles». Añadía que «en esto los peces son más sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de eyacular, salen de su retiro y van a frotarse contra cualquier cosa áspera. Siento admiración por aquellos hombres que no quieren en lo absoluto gastar dinero para hacerse frotar los pies, las manos, o cualquier otra parte del cuerpo, ni siquiera los más ricos quieren jamás gastar ni una sola dracma en esto, pero solamente para este miembro se han gastado a menudo muchos talentos, ¡y algunos, incluso, han llegado hasta hacer peligrar su vida!» Y proseguía bromeando: «Este género de comportamiento sexual que propongo fue inventado por Pan, cuando, enamorado de la ninfa Eco, no pudo cogerla, sino que anduvo errante por la montaña noche y día, hasta que Hermes, sintiendo piedad en tal apuro -porque era su hijo-, le enseñó ese truco. Y Pan, cuando lo hubo aprendido, puso término a su penoso sufrimiento, y de él lo aprendieron los pastores” (Dión de Prusa. “«Diógenes» o «De la tiranía»” 17-20., en: *Discursos*., trad. Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Gredos, 1988., p. 320).

⁶⁰⁸ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 265.

que sigue inmediatamente después a la anécdota narrada por Diógenes Laercio, nos damos cuenta de que éste no podría ser, de ninguna manera, su significado:

Decía que los amoríos de los adúlteros eran un motivo de tragedia, pues tienen como pago destierros y asesinatos; mientras que los de los que se lían con heteras resultan cómicos, pues a partir de la intemperancia y la embriaguez concluyen en locura.⁶⁰⁹

Vemos aquí, entonces, una doble crítica, un escenario trágico y otro cómico, ambos inconvenientes. Por un lado, tenemos el caso del adúltero, el hombre que, por estar casado y tener relaciones sexuales con alguien que no es su cónyuge, es por ello penado; y, por el otro, tenemos el hombre que frecuenta a las heteras, a las cortesanas, a las prostitutas, y que por frecuentarlas enloquece de incontinencia y desenfreno. Se puede suponer que el segundo caso, por distinguirse del primero, hace referencia a un hombre no casado, a un sujeto que por no tener esposa entonces no comete adulterio en el acto de frecuentar prostitutas, y, sin embargo, este sujeto se encontraría para Crates en una situación reprochable, ridícula, cómica, la situación del que pierde la cabeza por regocijarse en una vida hedónica. Por lo tanto, de acuerdo a lo visto, el matrimonio será para Crates un problema si se es adúltero, y la soltería será un problema si se enreda el sujeto con prostitutas. De esta manera, el señalamiento de que Crates llevara a su hijo al recinto de una prostituta en particular, y no a un prostíbulo, no es banal, así como tampoco lo es el que haga alusión a lo matrimonial, al casamiento que el cínico dispone para su hijo. Si la anécdota fuera una invitación a tener una vida de desprecio al matrimonio en el que habría que frecuentar prostitutas, el segundo escenario que se esboza en el segmento inmediatamente posterior, el escenario cómico, no tendría ningún sentido; liarse con heteras, aunque se esté soltero, es hacer desembocar la propia vida en la locura. Estas reservas de Crates para con la prostitución⁶¹⁰ por suponer un desgobierno de sí de los que toman sus servicios, la podemos encontrar en una anécdota narrada por Plutarco:

⁶⁰⁹ Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres* VI, 89. *Op. cit.*, p. 320. Según Bredlow: "(...) que las coyundas de los adúlteros son trágicas – pues tienen por premio huidas y muertes-, pero cómicas las de quienes frecuentan cortesanas, ya que de incontinencia y embriaguez se labran su locura" (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 88. *Op. cit.*, p. 235). Y Martín García: "(...) que las (bodas) de los adúlteros son trágicas por tener como premio destierros y asesinatos, mientras que las de los que acuden a las prostitutas son cómicas, porque por el libertinaje y la embriaguez desembocan en la demencia" (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 520).

⁶¹⁰ La relación del cinismo (o, más bien, de los diferentes cínicos) con la prostitución y las prostitutas es bastante ambigua y polémica, sobre todo, cuando se le otorga al cinismo una postura de profunda enemistad hacia cualquier placer físico en general y cualquier gozo sexual en particular, que claramente responde a una continua crítica del así llamado "padre del cinismo", Antístenes, a toda inclinación

Crates, por cierto, al ver una imagen de oro de la hetaera Friné erigida en Delfos, exclamó: «Éste es un trofeo erigido a la incontinencia de los griegos».⁶¹¹

Ahora bien, si hay una actitud tan reacia hacia la prostitución, y, a su vez, hay que tomarse literalmente las nupcias que el tebano prepara para su hijo⁶¹², ¿cómo es posible

hedonista: “Decía constantemente (Antístenes): “«Preferiría antes enloquecer que sentir placer»” (Diógenes Laercio. VI 3., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 173). Según Aulo Gelio, para Antístenes el placer vendría a ser “el supremo mal” (Aulo Gelio. *Noches Áticas* IX 5, 3., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 173). Sobre el placer afrodisiaco, Antístenes diría que “cubriría de flechazos a Afrodita si la cogiera, porque ha corrompido a muchas de nuestras hermosas y buena mujeres” (Teodoreto. *Curación de las afecciones de los griegos* III 53., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 176. Esta misma idea en: Clemente de Alejandría. *Tapiz* II, XX 107, 2-3). No obstante, no hay por parte de Antístenes ninguna antipatía explícita hacia la labor de la prostituta, y en cierta anécdota le concede una función social relacionada, precisamente, con evitar el delito de adulterio: “Al ver (Antístenes) en cierta ocasión a un adúltero huyendo, dijo: «¡Qué desgraciado! ¡De qué peligro podías haber escapado por un óbolo!»” (Diógenes Laercio, VI, 4., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 157). Diógenes, por su parte, aunque advierte el peligro que representa el placer que dan las prostitutas, a las que llama “reinas, porque muchos hacían lo que ellas les ordenaran” (Estobeo, IV 21, 15., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 361), no obstante, él mismo frecuentaría prostitutas: “se unía públicamente a las prostitutas y daba el peor ejemplo a los que lo veían” (Teodoreto. *Curación de las afecciones de los griegos* XII 48-49., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 375). Incluso, dice la tradición, que el sinopense amó a una hetaera muy famosa de nombre Laide (Teofilacto. *Epístolas* LX., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 364). Del mismo Crates, además de las anécdotas ya aquí comentadas, tenemos aquella donde se dice que éste insultaba a las prostitutas deliberadamente para habituarse a las difamaciones (Diógenes Laercio, VI 90., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 512), que nos podría hacer pensar que hay cierta antipatía hacia la prostitución, pero que se hace necesario matizar cuando se observa el siguiente pasaje atribuido al tebano: “Diez minas al cocinero, al médico una dracma, al adulón, cinco talentos, y humo al consejero; a la puta, un talento, y al filósofo, tres perras” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 86., trad. Luis Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 234). Como se ve en la cita, en esta distribución de los pagos la prostituta es de las que más dinero recibiría (un talento, que equivale a 60 minas), no obstante, podría tener un carácter irónico ya que el que más ganaría sería el adulador (5 talentos), que, como sabemos, es la figura antípoda del cinismo en particular y de la parrhesia filosófica en general. El pago que recibiría el cínico también merecería un comentario: literalmente Crates dice “tres óbolos al filósofo”, serían tres monedas de poco valor, Bredlow prefiere traducir “óbolos” por “perras”, que suele ser un vocablo habitual en España para referir a las monedas, sin embargo, el traductor juega con el doble significado de “perras” para referirse a las monedas; como vimos en la cita de Antístenes en la que dice que el adúltero podría haberse librado de su desgracia por un óbolo, y así referirse al valor de una prostituta, de esta misma manera tres óbolos podrían hacer referencia al costo de tres prostitutas, de tres “perras profesionales”. Para culminar, aunque habría mucho más que decir al respecto, se sabe que Bión Borístenes, filósofo cínico y uno de los pilares de la literatura diatribica, era hijo de una prostituta espartana llamada Olimpia (Ateneo, XIII 591 f-592 a., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 565).

⁶¹¹ Plutarco. “De la fortuna o virtud de Alejandro Magno” II 3, p. 336 c-d., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 520.

⁶¹² El que se establecieran relaciones conyugales con prostitutas en el mundo antiguo no era algo demasiado extraordinario. Contamos, por ejemplo, con la muy famosa anécdota del concubinato entre la hetaera Campaspe y Alejandro Magno. Éste, a su vez, al ver cómo el célebre pintor Apeles retrataba apasionadamente a su concubina, decidió ofrecérsela para que se casara con ella. Así lo narra Plinio el Viejo: “Entonces, Alejandro dio un memorable ejemplo de honra para el pintor, pues la tenía que pintar

hacer coincidir el desprecio de lo primero con la ejecución efectiva de lo segundo?, ¿cómo se explica que Crates desee que su hijo se case con una hetaera?, ¿de qué forma se entiende que el cínico lo que en realidad propone es el matrimonio del sabio con la prostituta? Creemos que se puede ofrecer dos razones para dar cuenta de esto: la primera respondería a la visión general que ofrece Foucault de los cínicos y que precisará años después en *El coraje de la verdad*; la segunda, por otro lado, coincidiría perfectamente con el argumento que viene desarrollando el filósofo francés en esta clase sobre el matrimonio del sabio desde la interpretación que realiza Epicteto del *modus vivendi* cínico. La primera razón cabría en la lógica de lo que Foucault llamará en su curso del 84 en el Collège “eclecticismo de efecto invertido”. La aparente paradoja de Crates que enlaza conyugalidad y prostitución se presenta como la resolución de un problema social ante dos fenómenos culturalmente aceptados pero que entran en conflicto entre sí. El tebano condena el irrespeto al contrato conyugal que supone el adulterio, el buscar placeres sexuales fuera del matrimonio, y dicha exterioridad al lazo conyugal caracterizada por el ofrecimiento de placer sexual se encarna paradigmáticamente en la figura de la prostituta. No obstante, también reprueba el frecuentar los servicios que proporcionan las heteras incluso fuera del matrimonio, ya que esta actividad embriaga al sujeto y lo hace perder el dominio de sí con el que debería contar todo ciudadano. Crates soluciona el problema de una forma que, como veremos más adelante, es propiamente cínica: le dice que sí a ambas instituciones sociales, las hace encontrarse en un solo lugar: acerca el matrimonio -y con él a la monogamia y a la formación familiar- a la prostituta -es decir, al *topos* del placer-, y viceversa. De esta manera, matrimonio y placer conformarían una sola esfera, el lugar del matrimonio y la familia sería ahora, a su vez, el lugar de la *hedoné* y el gozo afrodisiaco, por lo que no habría ninguna necesidad de buscar el placer sexual en la exterioridad de la propia esfera conyugal (no nos corresponde juzgar el carácter utópico del planteamiento). Al mismo tiempo, la estabilidad que proporcionaría el modelo institucional de la familia permitiría al sabio conservar un adecuado dominio de sí y “vivir

desnuda para admiración, la más querida de sus concubinas, con el nombre Campaspe, pero el artista con el trabajo se convirtió en su amante, Alejandro, que entró en conocimiento, con gran valor de rey, dijo que Apeles está cautivo de sí mismo, y se la dio, que dicha acción no es menor honor que las victorias, porque él se derrotó a sí mismo.

No sólo se sacrificó a favor del placer del artista, y aun de sus afectos, incluso sin tener en cuenta los sentimientos que tenía su favorita de pasar de los brazos de un rey a los de un pintor. Hay quienes creen que sirvió de modelo para la Venus Anadyomene” (Plinio el Viejo. *Historia Natural* XXXV 24, 87. http://www.historia-del-arte-erotico.com/Plinio_el_viejo/libro35.htm. Consultada el 26 de junio de 2017).

conforme a la naturaleza” -tal cual dice Plutarco en la cita que mostrábamos más arriba-, cosa que no sería posible si el sujeto se dedicara a la diletancia erótica que supone el acostumbrar cortesanas sin dedicarse a ninguna mujer en particular. La segunda razón, como decíamos anteriormente, se adapta a la argumentación que realiza Epicteto sobre el motivo por el cual Crates establece un vínculo conyugal con Hiparquía cuando, supuestamente, el filósofo tebano estaría generalmente en contra del matrimonio (postura que aquí hemos matizado). Ahora bien, Epicteto dirá que el tebano se casó porque se le presentó una circunstancia muy específica y poco común. Diógenes Laercio narra las condiciones bajo las cuales se dio el particular lazo conyugal entre el cínico e Hiparquía:

(...) ella (Hiparquía) estaba apasionadamente enamorada de Crates, de sus palabras y de su vida, sin importarle ninguno de sus pretendientes, ni su propia riqueza, ni su noble nacimiento, ni su hermosura: Crates lo era todo para ella. Incluso llegó a amenazar a sus padres con matarse si no se la daban en matrimonio a él. Y Crates, por cierto, llamado en auxilio por los padres de ella para que disuadiera a la muchacha, hizo todo lo que pudo, y al final, como no lograba convencerla, poniéndose de pie y quitándose la ropa delante de ella, le dijo: “Este es tu novio, y sus bienes son éstos, y según esto decide: pues tampoco será tu compañero si no te avienes a su misma manera de vivir”.
Elegió la moza, y adoptando la misma vestimenta, anduvo junto a él por todas partes, se ayuntaba con él en público y lo acompañaba a las comidas.⁶¹³

En esta narración se encontraría para Epicteto las dos circunstancias poco comunes que hicieron conveniente el matrimonio del filósofo. La primera, es que salta a la vista que Hiparquía amaba al cínico, “estaba apasionadamente enamorada”, dice el anecdotista. La segunda circunstancia -la que aquí nos parece pertinente resaltar- es que esta mujer apasionada por el cínico, en realidad no es otra persona que Crates mismo⁶¹⁴, es decir, que uno y otro comparten el mismo modo de ser, “que ella era tan filósofa como él”⁶¹⁵. Ahora bien, si existe un *tipo de mujer* en el mundo antiguo que cumple en mayor medida con las características del cínico, que se podría decir que tiene un *modus vivendi* comparable al del filósofo perruno, éste sería el de la prostituta, la hetaera, la *perra*

⁶¹³ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 96-97. *Op. cit.*, p. 237.

⁶¹⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 76., trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993., p. 331.

⁶¹⁵ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 115.

profesional⁶¹⁶. El símil no se limita apenas a la identificación de ambos, cínico y hetaera, como perros por su impudicia sexual; ésta -al igual que aquél- se presenta en la Antigüedad como una figura ambivalente⁶¹⁷. Por un lado, cuenta con cultura e independencia económica (comparable a los valores cínicos del saber y la libertad), por el otro, es marginada en la reclusión del lupanar (situación marginal que no es ajena de ninguna manera al cinismo); si bien es pretendida, procurada y considerada -entre murmullos- necesaria (reconocimiento general del filósofo perruno como sabio), a su vez es una de las víctimas más recurrentes de la amonestadora comedia clásica y helenística (el cínico como objeto de burla y descalificación en, por ejemplo, la literatura lucianezca). La prostituta, al igual que el cínico, muestra a través de su existencia la ambigüedad -para no decir hipocresía- de lo nómico.

Así como la hetaera se realiza a ella misma como el libre e independiente punto de encuentro entre el desvergonzado deseo de la ciudadanía y la insolente recriminación moral de la comedia, de esa misma manera -ya lo retomaremos más adelante-, el cínico en su *encarnación del nómos* logra develar con y en su propio cuerpo las fisuras y contradicciones de las verdades de su contexto social. Vemos, así, que el argumento que brinda Epicteto para explicar el matrimonio entre Crates e Hiparquía sirve también para dar razón de por qué el cínico tebano ofrece una prostituta a su hijo como esposa, ya que la vida de la hetaera sería, entre las vidas posibles de una mujer en la Antigüedad, la más parecida a la del hombre que se ha dedicado al cinismo.

Ahora bien, para Epicteto, en tanto que Hiparquía era filósofa como Crates, la *perra de Maronea* aceptaba la *koinônia*, es decir, la unión de los dos con la “comunidad

⁶¹⁶ La relación en el mundo clásico entre la desvergüenza sexual y los perros, no se vislumbra apenas en las reflexiones muy habituales en la Antigüedad en torno a la razón de por qué los cínicos fueron llamados como tal (*cinis* / perro) -ya nos detendremos más adelante en esto-, sino también para referirse a la actitud libertina de una mujer; por ejemplo, Helena se llama a sí misma “cara de perra (*kunópidos*)” y “perra (*kunós*)” por abandonar impudicamente a su esposo por Paris (Homero. *Ilíada* III, 180; VI, 356., trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996., pp. 156, 223).

⁶¹⁷ Sloterdijk ya advierte un paralelismo entre las heteras y los cínicos, pero basado en sus lógicas de transacción: “Entre Lais y Phrine, las hetairas estelares de la capital ateniense, y Diógenes parecían estar vigentes leyes del dar y del recibir que el ciudadano normal, que recibe todo contra pago en metálico, no comprende” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica. Op. cit.*, p. 251). José Alberto Cuesta, por su parte, también encontrará un vínculo entre “la puta” Phriné y “el vagabundo” Diógenes, que nosotros no compartimos en lo absoluto: “Entre Diógenes y Phriné se establece una afinidad de caracteres. Ambos desprecian los valores de la sociedad tradicional griega” (José Alberto Cuesta. *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2006., p. 60).

de la existencia”⁶¹⁸. De este modo, se podría pensar que, para el filósofo estoico, si bien los cínicos tienen una particular reserva hacia las nupcias, existe un caso muy excepcional en el cual el matrimonio sería aceptable e incluso conveniente, y ese caso es, justamente, que la mujer acepte la *koinônia* y que sea posible entablar con ella esta comunidad universal. Pero lo que en realidad sucede es que Epicteto realiza una inversión de la concepción cínica (por lo menos, tal cual la entiende Cicerón) y epicúrea sobre la conveniencia o inconveniencia del vínculo conyugal. Para el estoico “la *koinônia* no es una circunstancia particular que permita el matrimonio (...) ella es la esencia misma del matrimonio”⁶¹⁹; siendo así, la relación matrimonial no es conveniente apenas en un caso particular y excepcional, sino que, al ser el lazo conyugal el establecimiento mismo de la *koinônia*, el matrimonio es siempre conveniente, y solo no lo será -alterando la fórmula epicúrea (y quizás cínica)- en algunas ocasiones específicas, “salvo *peristasis* (salvo circunstancia)”⁶²⁰.

Foucault nos ofrece dos ejemplos de esta postura estoica en donde el matrimonio sería *proêgoumenon*, es decir, un acto que debe “realizarse con toda prioridad, hacerse de manera primordial, salvo una circunstancia extraordinaria, ya que tiene una importancia esencial, un valor mayor”⁶²¹. Por un lado, tendríamos a Hierocles, que vendría a decir, en pocas palabras, que la vida *aneu gunaikou* (la vida sin mujer, en celibato) debe ser elegida si las circunstancias lo exigen, pero, salvo algún obstáculo importante, hay que casarse, ya que la vida *meta gamou* (en matrimonio) sería *proêgoumenos*⁶²². Por otro lado, estaría el mismísimo Epicteto, y Foucault nos advierte que la posición de éste es manifiestamente más compleja. La razón por la que el filósofo frigio habla del excepcional matrimonio canino entre Crates e Hiparquía, no es para apoyar la presunta posición cínica (y epicúrea) que sostiene que el hombre solo debe casarse en alguna situación excepcional, y tampoco lo hace para ponerlo como contraejemplo de su propia postura que, en apariencia, sería justo la contraria: el hombre debe siempre casarse, salvo algún obstáculo, como también sostiene Hierocles. Epicteto nos muestra el caso del cínico tebano en sus *Disertaciones* porque intenta destacar que las reglas de conducta de los hombres de bien que llevan una

⁶¹⁸ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 115.

⁶¹⁹ *Ib.*, p. 116.

⁶²⁰ *Ib.*

⁶²¹ *Ib.*

⁶²² *Ib.*

vida pública no pueden ser las mismas que las del “filósofo en su sentido estricto, el filósofo predicante y militante, el filósofo profesional que él llama el cínico”⁶²³.

Es en el núcleo de esta problemática donde aparece por primera vez en la obra de Foucault dos categorías que retomará en los siguientes cursos y que han sido objeto de polémica para los comentadores de su obra: primero, la figura del “filósofo militante”, que reaparecerá en *El coraje de la verdad* y que será usado perspicazmente por algunos analistas para acercar el pensamiento de Foucault de 1984 a una cierta propuesta en que la filosofía se identificaría o, cuanto menos, se mezclaría con cierta concepción militante de la política; y, segundo, el concepto de “filósofo profesional”, que será importante tener en consideración al momento de analizar lo que en *La hermenéutica del sujeto* es llamado “la desprofesionalización de la filosofía”, y que, como vemos aquí, está íntimamente relacionado, aunque no se explicita, con una acción sobre el cinismo en tanto que éste sería “la filosofía profesional” por excelencia. No deja de ser extraño que para hacer referencia a ese filósofo urbano y desfachatado que es el cínico se hable de “filósofo profesional”. Julián Sauquillo, cuando hace referencia a los cínicos de la concepción foucaultiana, dice: “lejos de ser profesionales, llevan incrustados unos enunciados para determinadas circunstancias adversas”⁶²⁴. No es rara y tampoco equívoca la observación de Sauquillo, ya que aquello que solemos llamar *profesional* es equiparable a uno de los cuatro “modos de veridicción” que Foucault menciona al principio de su curso de 1984, la del profesor, el técnico del conocimiento, y que se diferencia radicalmente del modo de veridicción parresiástico que se encarnaría de forma paradigmática en la figura del filósofo cínico.

Tenemos pues, la calificación más o menos confusa de “filósofo profesional” que se usa en este curso, y en el siguiente a éste, para hacer referencia al cínico, y que nada tiene que ver con la forma alethúrgica del profesor de la que habla el filósofo francés al inicio de *El coraje de la verdad*. Esta “filosofía profesional” estaría vinculada, para Foucault, a algo más que una cuestión meramente doctrinal: “Pero obviamente, por cínico, él (Epicteto) no entiende exactamente la doctrina cínica, sino una cierta manera

⁶²³ *Ib.*

⁶²⁴ Julián Sauquillo. “Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France”, en: *La actualidad de Michel Foucault.*, ed. Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016., p. 276.

de ser, manera de vivir, manera de profesionalizar la filosofía y de hacer de ella su dominio propio de actividad”⁶²⁵. Dos cosas sobre este punto. Primero, vemos como la cuestión de la “profesionalización” responde a algo muy similar a aquello que Foucault denomina -como hemos visto en los primeros capítulos de esta investigación- “estética de la existencia”; es decir, profesionalizar la filosofía sería, tal cual lo entiende Foucault a partir de su lectura de Epicteto, entenderla, no apenas como un conjunto de máximas, de principios teóricos que identifican una determinada corriente de pensamiento, sino como el paradigma bajo el cual el sujeto se construye a sí mismo como una obra de arte, a partir del cual realiza su modo de ser, su forma de estar en el mundo, de presentarse frente a los otros y frente a sí mismo en cada instante. Esto sería tomar la filosofía como “estética de la existencia”. Segundo, esta categoría de “filósofo profesional”, que sería realmente eso que Epicteto llama “el cínico”, le sirve al filósofo estoico para hacer una triple diferenciación: estaría el hombre común, tendríamos al filósofo -que de cierto modo sería una variante del hombre común-, y, en tercer lugar, el cínico, el “filósofo profesional”.

Según Epicteto, para los dos primeros personajes, el hombre común y el filósofo común, el matrimonio sería *proêgoumenos*, prioritario e incluso necesario, a no ser que se presenten, tal como hemos insistido, circunstancias excepcionales. Ahora bien, para el frigio, el ser un cínico, un “filósofo profesional”, es ya situarse en una situación excepcional, una donde, en apariencia, el matrimonio ya no sería *proêgoumenos*, y donde solo sería conveniente el matrimonio bajo alguna circunstancia especial, como sería la de Crates. Como ya señalamos, este cínico, para Epicteto, no es apenas el que defenderá algo así como una “doctrina cínica”, se trata de aquel que “vive de modo cínico”, que no sería otra cosa que “consagrar la vida a la filosofía”⁶²⁶. Esto que el estoico llama *to kunizein* (vivir cínicamente) radicaría, en lo fundamental, en ser dueño de sí y ser explorador de la verdad, dos fenómenos de los que ya hemos hablado aquí y que serán recurrentes en nuestro trabajo: la *egkrateia* y el *katáskopos*. Justo por ser un sujeto dedicado a esta misión katascópica de la verdad, el cínico nunca se acomoda en un solo sitio, es un errante que vive “sin tener nada, desnudo, sin casa, sin hogar, flaco y sucio, sin esclavos, sin patria”⁶²⁷, y vive de esta manera, según Epicteto, porque él “ha sido enviado como

⁶²⁵ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 116.

⁶²⁶ *Ib.*, p. 117.

⁶²⁷ Epicteto. *Disertaciones por Arriano III*, 22, 45. Op. cit., p. 326.

mensajero de Zeus a los hombres”⁶²⁸. De esta manera, el cínico no tendrá como prioridad, y más bien le sería un obstáculo, el casarse o tener niños⁶²⁹. No obstante, y aquí volvemos a unos de los problemas que más arriba planteamos, si el filósofo no solo debe aleccionar a través de su palabra, sino principalmente por medio de sus acciones, ¿cómo podría este cínico ser realmente un ejemplo para los demás, ser anunciante de la verdad y el bien -tal cual lo cree Epicteto-, si él mismo no está casado ni tiene hijos? Frente a la problemática de esta paradójica idealización del cínico, donde es el portador de la verdad divina, el que tiene la misión angélica y, a su vez, alguien con una “vida otra”⁶³⁰ que no puede -ni debe- ser imitada por todos (ya que, por ejemplo, sería perjudicial para la especie humana que ningún hombre tuviera descendencia), Epicteto ofrece la siguiente resolución:

Me das una ciudad de sabios, podría ser que nadie se metiera fácilmente a cínico. ¿Por qué razones iba uno a admitir esa forma de vida? Supongámoslo de todas maneras; nada le impedirá ni casarse ni tener hijos. Pues también su mujer sería otra igual y su suegro sería otro igual y sus hijos serían criados de esa manera.⁶³¹

Vemos, entonces, cómo incluso para el cínico, si éste estuviera en una ciudad ideal de sabios⁶³² -una ciudad que para el estoico habría de realizarse-, el matrimonio no

⁶²⁸ *Ib.*, III, 22, 23., p. 322.

⁶²⁹ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 118.

⁶³⁰ El concepto de “vida otra” será fundamental en *El coraje de la verdad* para dar cuenta de lo que caracteriza el *bios kynikos* (la vida cínica). Nos detendremos en ello cuando abordemos el texto en cuestión.

⁶³¹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 67-69. *Op. cit.*, p. 330.

⁶³² Sería interesante preguntarse si esta ciudad ideal de sabios a la que hace referencia hipotéticamente Epicteto coincide con las diferentes utopías cínicas durante el período helenístico e imperial. Entre estas ficciones de ciudades ideales cínicas destaca, sin lugar a dudas, la que describe Crates de Tebas bajo el nombre de “Péra” (“Alforja”, “Zurrón”), en uno de sus “Juguetes” o “Divertimentos” (“*Paígnia*”), que serían, en palabras de Martín García, una “ironía sutil y burla más o menos caricaturesca” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 27). El texto del cínico tebano dicta así:

“En medio del vinoso *humo*, cierta ciudad de Zurrón hay
pingüe y hermosa, envuelta en mugre, poseedora de nada,
hacia la que ningún varón necio parásito navega
ni goloso que se ufana con nalgas de prostituta,
sino que tomillo y ajos produce e higos y panes,
por cuya obtención no pelean los hombres entre sí,
no poseen armas por calderilla, no por la gloria” (Diógenes Laercio. VI 85, II, p. 285 Long., en: José A. Martín García. *Poesía helenística menor (Poesía fragmentaria)*. Madrid: Gredos, 1994., p. 140.

También encontramos otro tipo de descripciones cínicas de ciudades ideales, con un carácter aparentemente más descriptivo e historiográfico que literario, como la que hace el cínico historiador Onesícritos -compañero de viajes de Alejandro Magno- del “país Musicano”, el cual elogia por tener características muy concordantes con el cinismo: vida sencilla, salud, comidas simples, no hacen uso del oro o la plata, no tienen esclavos, no perfeccionan saberes inútiles, etc. (Estrabón. “Geografía” XV, 1, 34.,

representaría ningún obstáculo para su misión, y para él, como para todos los demás, sería un asunto *proêgoumenos*, prioritario. Foucault señala que en este pasaje de Epicteto parece encontrarse una contradicción: por un lado, dice, en esta ciudad ideal difícilmente habría cínicos; y, por el otro, parece decir que todos serían cínicos, todos serían iguales a ese supuesto sabio cínico que se encontraría en esa ciudad. Según Foucault, el filósofo estoico estaría diciendo las dos cosas a la vez: “Ya que todo el mundo tendría asimilada esta sabiduría que representa el cínico, no habría más necesidad, para el cínico, de hacer valer todos los aspectos negativos, críticos, provocadores de su existencia”⁶³³. Entonces se nos presentan dos elementos que se complementan entre sí para dar respuesta a la pregunta de si para el filósofo el matrimonio es *proêgoumenos* desde la visión de Epicteto. En primer lugar, el filósofo cínico, el filósofo profesional, se casaría si éste se encontrara en una ciudad donde todos fueran sabios, no obstante, en el estado actual del mundo, “en tal situación revuelta como la presente, como en orden de batalla”⁶³⁴, en la que hay que luchar “contra el mal, contra la mentira, contra la ilusión”⁶³⁵, es imposible para este filósofo cumplir su misión angélica en el mundo si tiene que ocuparse de todos los asuntos privados de la vida matrimonial (a no ser, claro está, que pudiera establecer con su

en: J. Lens Tuero y J. Campos Daroca. *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000., p. 189-190). A pesar de que en el estoicismo suele encontrarse una postura moderada de los principios cínicos, podemos imaginar que, por lo menos en el caso del “primer estoicismo”, respecto a la concepción de la ciudad ideal son bastante similares. De hecho, tal cual muestra Dorandi, según los papiros de la obra del epicúreo Filodemo, vemos cómo éste no encuentra casi ninguna diferencia entre la *República* que escribe Diógenes de Sinope, y la que realiza el padre del estoicismo Zenón de Citio -que, según cuenta la tradición, la escribió “en la cola del perro”, cuando aún era discípulo de Crates-, al punto que sería imposible hacer una división clara de los contenidos que conciernen a uno u otro (T. Dorandi. “La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politiques”, en: M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet. *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS (22-25 juillet 1991), París, 1993., pp. 57-68). Si bien varios estoicos negaron la autenticidad de dicho texto de Zenón, Crisipo no alberga ninguna duda respecto a su autoría, además de admirarle (Filodemo, *De Stoicis*, cois. IX, X; D. L. 7, 34., en: Mirian Griffin. “El cinismo y los romanos: atracción y repulsión”, en: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. *Op. cit.*, p. 253). En el anecdotario de Diógenes Laercio encontramos algunos apuntes sobre lo que diría Zenón en esta *República*: “(...) en primer lugar declara inútil el curso de los estudios (...) y en segundo lugar dice que son aborrecidos, enemigos, siervos, extraños entre sí todos los malos, los padres de los hijos, los hermanos de los hermanos, los parientes de los parientes, y por el contrario presenta (...) como conciudadanos, amigos, parientes y libre sólo a los buenos, de modo que para los estoicos los hijos y los padres son enemigos: no son sabios. Es del parecer de que las mujeres sean comunes (...) y, en la línea doscientos, de que no se edifiquen en la ciudad ni templos ni tribunales ni gimnasios. Y que sobre la moneda escribe de este modo: «Creía que la moneda no se debiera fabricar, ni para el intercambio ni para los viajes». Y ordena que lleven la misma vestimenta tanto hombres como mujeres, sin que quede oculta ninguna parte” (Diógenes Laercio. VII, 32-4., en: J. Lens Tuero y J. Campos Daroca. *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. *Op. cit.*, p. 179).

⁶³³ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 118.

⁶³⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 69. *Op. cit.*, p. 330.

⁶³⁵ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*, p. 118.

conyugue una *koinônia* tal cual lo hizo Crates con Hiparquía, cosa que solo sería posible si ambos son iguales, si son filósofos, si tienen la misma misión angélica que caracteriza al cínico, si ninguno se presenta como un obstáculo para el otro). Y, en segundo lugar, para Epicteto esta función matrimonial de cuidar a la esposa, atender a los hijos y a los familiares, el cínico la ejecuta, pero no dentro de la institución conyugal, sino como una especie de padre de la humanidad entera; “Entiéndase bien –dice Foucault-: es la carga de la universal familia la que aparta al cínico de consagrarse a un hogar particular”⁶³⁶. Epicteto, después de comparar al cinismo con una función médica respecto a la sociedad, agrega:

Hombre, él ha engendrado a todos los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así se ocupa de todos. ¿O a ti te parece que insulta a los que se encuentra por entrometimiento? Lo hace como padre, como hermano y como servidor del padre común, Zeus.⁶³⁷

Por lo tanto, Epicteto no estaría negando en ningún momento que el matrimonio sea *proêgoumenos*, al contrario, para el filósofo estoico el matrimonio será, en todo estado de causa, una cosa primordial. En las actuales circunstancias, en las que se manifiesta Epicteto, el hombre común, aquél que desea llevar una vida conforme a la razón, deberá casarse; en cuanto al filósofo profesional, “que debería casarse y que evidentemente se casará cuando el mundo esté en conformidad con la razón”⁶³⁸, él se encuentra actualmente en una situación que no le permite realizar el acto esencialmente primordial, incluso para él, de casarse. Esta situación actual del mundo, caracterizada por el mal, el engaño, el vicio, es, en el caso del cínico, la *peristasis*, la circunstancia, la coyuntura que no le permite ejercer el acto *proêgoumenos* del matrimonio. La diferencia, entonces, entre el hombre común y el filósofo profesional no está en lo fundamental que sea el matrimonio para uno o para otro, sino en lo que para uno y otro es coyuntural; “Mientras que el hombre ordinario es alguien que vive en el mundo -explica Foucault-, en el interior del cual ciertas circunstancias podrían impedirle casarse, en cambio el filósofo es aquel (...) para quien el mundo actual es una circunstancia”⁶³⁹. Así pues, para este cínico idealizado por Epicteto -por demás, con claros tintes socráticos, presentado como intermediario entre

⁶³⁶ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*, III. *El cuidado de sí*. Op. cit., p. 182.

⁶³⁷ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 81-82. Op. cit., p. 332.

⁶³⁸ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 119.

⁶³⁹ *Ib.*

los dioses y los hombres, no completamente dentro del mundo y tampoco totalmente fuera de él⁶⁴⁰- y, también, para el mismo Epicteto, el matrimonio tiene un valor por sí mismo y debe ser consumado, “salvo circunstancias particulares para un individuo ordinario, y [salvo] esa circunstancia que es el estado del mundo para el filósofo”⁶⁴¹, por lo que, hasta que no se establezcan o reestablezcan las condiciones en las que pueda ejercerse la *koinônia* -ese fundamento del vínculo matrimonial-, entonces dicho deber primordial no puede ser cumplido por el filósofo perruno.

Aunque así concluye Foucault su referencia al cinismo en su lección del 4 de febrero de 1981, al principio de ese mismo párrafo parece asomarse una pequeña contradicción, una confusión, quizás un descuido. Dice Foucault: “el matrimonio (desde la concepción estoica) no es, como en los epicúreos o en los cínicos, una cosa que uno hace bajo circunstancia, no es un acto circunstancial”⁶⁴², y casi inmediatamente después dice: “de todas maneras, el matrimonio es poseedor, en sí mismo, de valor, él no tiene su

⁶⁴⁰ Paradójicamente, los estoicos toman al cínico -ese filósofo perruno, *inmundo*, que mientras los demás dirigen su atención a los astros o las ideas, prefiere, por el contrario, señalar al mundo y sus cosas, ese sabio que escoge como utensilio el bastón que se desliza por la superficie de la tierra- como la figura mediadora entre la divinidad y los hombres, como aquél que está, de cierto modo, más escindido de los asuntos mundanos y más cercano a las alturas en las que se aposentán los dioses. Incluso, según Hadot, el tema de la mirada separada del mundo, desde lo alto, pertenece concretamente a una tradición cínica; “Esta mirada desde lo alto sobre la vida terrestre de los hombres es, como hemos dicho, propia del cinismo” (Pierre Hadot. *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2013., p. 292). Un ejemplo paradigmático de esta visión del cínico se encuentra en aquella “«novela de aventuras» *sui generis*” titulada *Icaromenipo o por encima de las nubes*, de Luciano de Samosata (Nota de Andrés Espinosa Alarcón., en: Luciano. *Obra completa I*. Madrid: Gredos, 1996., p.408). En esta obra lucianesca, el cínico Menipo se encuentra con un amigo al cual le narra su increíble experiencia, semejante a la del personaje mítico Ícaro. El cínico de Gádara cuenta que hizo suyas las alas de un águila y un buitre para poder elevarse sobre la tierra, cosa que consigue exitosamente. En este ascenso llega a la Luna, desde la cual percibe lo ridículo e insignificante que es la vida humana. Mas no siendo suficiente el haberse elevado sobre los hombres para ejercer su crítica yámbica desde la Luna, luego se muestra en la narración el vínculo entre la labor cínica y los dioses cuando Menipo en su vuelo llega hasta el Cielo donde se encuentra a Zeus y mantiene una conversación con éste sobre los asuntos de la Tierra y la impiedad de los hombres (Luciano de Samosata. *Icaromenipo o por encima de las nubes*. Op. cit., pp. 407-433). Podemos imaginar que esta figuración del filósofo cínico como un “sabio de las alturas”, un “perro celestial” -como más tarde lo llamará Cioran-, más que hacer referencia al modo de vida mismo del cínico, que, para decirlo sloterdijkianamente, es más un “materialismo existencia”, alude a una herramienta literaria que armoniza con el tono cómico que envuelve casi toda expresión cínica, ya que es bien sabido que hay un vínculo importante entre el distanciamiento, el ver las cosas desde arriba, y lo cómico; dice Germán Meléndez al respecto: “Lo cómico es una mirada desde tierra extraña sobre la pasión del conocimiento, una mirada distanciada desde arriba” (Germán Meléndez. *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001., p. 44).

⁶⁴¹ Michel Foucault, *Subjectivité et Vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Op. cit., p. 120.

⁶⁴² *Ib.*

valor de una circunstancia particular (tesis estoica, tesis cínica)”⁶⁴³. En la primera cita, la postura de los cínicos sería la misma que la epicúrea, esto es, que el matrimonio es algo que se realiza apenas circunstancialmente, posición opuesta a la estoica; y, en la segunda, cínicos y estoicos compartirían la idea de que el matrimonio es *proêgoumenos*, algo que tiene valor en sí mismo independientemente de las circunstancias. Es cierto que durante todo el desarrollo de la relación entre el matrimonio y el cinismo no se apeló a textos o anécdotas propiamente cínicas, salvo el matrimonio entre Crates e Hiparquía narrado por Diógenes Laercio, y el matrimonio preparado por el tebano entre su hijo y una prostituta, pasajes que, como vimos, parecen transmitir que el cínico hacía una valoración relativamente positiva del lazo matrimonial, aunque no quedara claro si dicha valoración supone que considere el casamiento como un asunto prioritario o más bien coyuntural. Recordemos, por otro lado, que según Cicerón el cínico sería o totalmente reacio al matrimonio o lo aceptaría según se presentaran circunstancias específicas (posición también epicúrea). En el caso de la lectura que hace Foucault de las *Disertaciones*, parece que se señala primero que los cínicos tendrían la postura epicúrea de que el matrimonio es conveniente solo *kata peristasin*, mas luego descubrimos la inversión que realiza Epicteto mostrando que el matrimonio también para el cínico es un asunto *proêgoumenos*, pero que esa circunstancia que es el estado viciado del mundo obstaculiza su efectución. Foucault lo explicita en *El cuidado de sí*: “Hay que considerar pues que el rechazo del matrimonio para el filósofo militante no se refiere a una condena esencial; no corresponde sino a una necesidad de circunstancia”⁶⁴⁴.

No obstante, el caso de Crates e Hiparquía mostraría que es posible que se dé una circunstancia particular dentro de esta circunstancia general, que es el estado del mundo (*catástasis*), que permitiría al cínico casarse de igual manera. Esta circunstancia particular es que la pareja sea un igual, un cínico, un filósofo profesional. Esto solventaría los problemas que la circunstancia general supone, porque, al poder establecerse la *koinônia* cínica, la pareja no se enclaustra en el ámbito de la institución matrimonial y sus asuntos privados, sino que su unión será a la vez una unión con el resto del mundo y la misión de uno con la totalidad de los hombres será también la misión del otro. En todo caso, incluso con este triple movimiento argumentativo en el que, primero, al cínico le parecería fundamental el matrimonio; segundo, esa circunstancia que es la *catástasis* se lo

⁶⁴³ *Ib.*

⁶⁴⁴ Michel Foucault. *Historia de la sexualidade*, III. *El cuidado de sí*. *Op. cit.*, p. 183.

obstaculizaría; y, tercero, que una nueva situación –la igualdad entre los esposos- permite que, a pesar de la *catástasis*, pueda casarse; incluso, decíamos, con este triple movimiento que oscila entre lo prioritario y lo circunstancial, no podríamos sostener que la posición del cínico respecto al matrimonio es la misma que la de los epicúreos, a saber, que es algo válido apenas en algunas situaciones. Aunque admitamos que para el cínico hay una circunstancia particular donde se hace válido el matrimonio a pesar de la circunstancia general, la verdadera razón de que cobre esta validez es que la circunstancia particular anula los problemas que suponían el matrimonio convencional dentro de la circunstancia general, haciendo volver el vínculo conyugal a su posición inicial de *proêgoumenos* sin más, sin obstáculos coyunturales. Esto, claro está, siempre desde el pilar que ofrece la reflexión de Epicteto, que fue la trabajada por Foucault en esta lección.

4.3. Cuidado de sí y cinismo: *La hermenéutica del sujeto* (1982)

Volvemos aquí a uno de los textos que fueron protagónicos en el primer capítulo de nuestra investigación, el curso del Collège de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, que, como ya hemos comentado, gira en torno a dos cuestiones cardinales: los ejercicios ascéticos -o técnicas de vida (*tekhne tou biou*)- y el tema de la estética de la existencia, ambas en el contexto del Imperio Romano, específicamente durante el período que va del siglo II a.C. al II d.C., momento que Foucault considera la época de oro de la filosofía entendida como *práctica de sí*. También habíamos dicho al principio de nuestro trabajo que en *La hermenéutica del sujeto* el análisis de dichas prácticas procura limitar su campo de estudios, no apenas a un período histórico determinado, sino además a un particular modelo filosófico que en el texto será denominado “helenístico” o “imperial”, y que ha sido, según Foucault, recubierto históricamente por otros dos modelos: el platónico (o más bien neoplatónico) y el cristiano (tanto con su rostro gnóstico como con el monástico-institucional)⁶⁴⁵. El modelo platónico o, para ser más exactos, neoplatónico, se ejemplificaría con un diálogo que ya revisamos antes para dar cuenta de lo que hemos llamado *metafísicas del alma*, a saber, el *Alcibíades*. Aquí, la relación que establece el sujeto consigo mismo se fundamenta sobre una catártica que tiene como fin el autoconocimiento en la forma de reminiscencia, y sobre el reconocimiento del sí mismo

⁶⁴⁵ Cfr., Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 243.

como elemento divino⁶⁴⁶. En el caso cristiano, cuando se trata de su forma gnóstica es bastante parecido al modo neoplatónico -reconocimiento de Dios que habita dentro del sujeto-, pero en su forma monástica-confesional, aunque el autoconocimiento sigue cumpliendo una función importante, éste se encuentra mediado por tres técnicas de sí muy precisas: primero, la relación con la verdad manifiesta en el Texto Sagrado; luego, una “hermenéutica de sí” (también denominada en algún momento “exégesis de sí”) que consiste en una continua inquietud interpretativa en torno al pecado que pueda encontrarse en las representaciones que se dan en nuestra alma; y, tercero, la absoluta renuncia de sí⁶⁴⁷.

Frente a estos dos modelos Foucault hará una recopilación analítica de ejercicios ascéticos helenísticos para mostrar cómo se diferencian éstos de los que son propios del (neo)platonismo y del cristianismo. En primer lugar, mostrará cómo en aquellos ejercicios la inquietud de sí, aunque no excluían el autoconocimiento, no se encontraban reducidos a éste, es decir, que mantenían cierta independencia respecto al *gnothi seauton*. Segundo, cuando el conocimiento de sí entraba en escena dentro de las prácticas helenísticas éste ya no se presentaba como recuerdo de lo ya sabido, no era contemplativo y tampoco eidético. En tercer lugar, los ejercicios helenísticos, a diferencia de las técnicas cristianas, no hacían fundar la relación con la mismidad sobre la interpretación de un Texto Sagrado; su relación con lo textual ponía el acento sobre la dinámica epistolar con el amigo que auxilia, o, también, en el texto filosófico, el cual era tomado a su vez de una forma similar a como se solía tomar la carta de un amigo o maestro. Y, en cuarto lugar, el filósofo helenístico e imperial no pretendía una renuncia de sí mismo, sino, muy por el contrario, “la autofinalización de la relación consigo” a través de una “conversión de sí”⁶⁴⁸. Si bien Foucault ejemplifica especialmente con los estoicos esta forma de quehacer filosófico helenístico, no deja de hacer mención al movimiento que fue el enlace historiográfico entre los filósofos del pórtico y Sócrates, a saber, el cinismo. Aunque la filosofía perruna, en comparación con el estoicismo, no es analizada en *La hermenéutica del sujeto* tan pormenorizadamente, igual sería un error pensar que las alusiones al cinismo en el marco de la cuestión de la filosofía como práctica de sí durante el período helenístico e imperial son satelitales y más o menos irrelevantes, ya que consideramos que le sirven a Foucault

⁶⁴⁶ *Ib.*, p. 391.

⁶⁴⁷ *Ib.*, p. 244.

⁶⁴⁸ *Ib.*, p. 246.

para dar cuenta de dos asuntos cardinales en su investigación. Por un lado, la cuestión de la radicalidad en lo referente a ese principio tradicional que dicta que hay que hacer de la filosofía un arte de la existencia, cosa que el cínico lleva a cabo reduciendo al mínimo el despliegue teórico a favor de la ejercitación ética. Foucault retoma este asunto en *El uso de los placeres*, en donde, después de que interpreta la vida cínica como una especie de ascesis permanente, ejemplifica trayendo a colación una cita de Diógenes Laercio en la que se especifica en qué consiste esta práctica ascética del cinismo⁶⁴⁹:

(Diógenes) expuso pruebas de lo fácil que es afianzarse en la virtud mediante el entrenamiento (...) Afirmaba que, a buen seguro, nada en absoluto se alcanza en la vida sin ejercicio, y que éste es capaz de vencerlo todo. Siendo forzoso, pues, que quienes en lugar de los esfuerzos inútiles hayan elegido los que son conformes a la naturaleza vivan felices, a causa de la insensatez son desgraciados.⁶⁵⁰

Así pues, tenemos el primer punto: la radicalidad ascética, el extremismo en la ejercitación ética junto a la infravaloración del saber teórico como principio fundamental de la filosofía cínica. Por otro lado, en *La hermenéutica del sujeto* el cinismo no es visto apenas como un radicalizador de la ascesis, sino además como un posible punto de partida de ese fenómeno cultural que fue la asociación cada vez más íntima entre la filosofía y las técnicas de sí:

En efecto, hay que recordar que, por lo menos desde los cínicos - los postsocráticos: los cínicos, los epicúreos, los estoicos, etcétera-, la filosofía había buscado cada vez más su definición, su centro de gravedad, y fijado su objetivo en torno a algo que se llama *tekhne tou biou*, es decir, el arte, el procedimiento meditado de existencia, la técnica de vida.⁶⁵¹

No obstante, el cinismo que aparecerá como ejemplo de estéticas de la existencia en *La hermenéutica del sujeto* no parece ser el mismo que mencionamos al final del tercer capítulo cuando hablamos de la escandalosa homofonía cínica, y tampoco el mismo al que se hace referencia en *La filosofía analítica de la política* donde es presentado como una máscara gesticulante y burladora ante el poder. Nos encontramos más bien con un

⁶⁴⁹ Cfr., Michel Foucault. *El uso de los placeres*. Op. cit., pp. 81-82.

⁶⁵⁰ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 70-71., trad. Luis-Andrés Bredlow., p. 228.

⁶⁵¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1982). Op. cit., p. 174.

cinismo moderado, un cinismo “aclimatado”⁶⁵² al ambiente imperial romano, personificado en figuras como la de Dión de Prusa⁶⁵³, Demonax⁶⁵⁴ y, sobre todo, el cínico predilecto de Foucault en este curso, Demetrio⁶⁵⁵. La alusión a las diferentes prácticas filosóficas de este tipo de cinismo⁶⁵⁶ va de la mano de lo que Foucault denomina “la desprofesionalización de la filosofía” en el Imperio Romano. Podemos comprender este procedimiento a partir de la lectura del texto que dedica Plinio el Joven a Éufrates, personaje que el editor de *La hermenéutica del sujeto*, Frédéric Gros, denomina, quizás

⁶⁵² *Ib.*, p. 221.

⁶⁵³ Dión Coceiano de Prusa, apodado Crisóstomo (ca. 41 – 115/120 d.C.), nace en Bitinia en el seno de una familia prestigiosa y culta. El haber sido desterrado de su patria, junto con la vida de pobreza y marginación que esto supone, radicalizará su pensamiento y línea filosófica aproximándolo al cinismo, “con su franco y directo lenguaje, la crítica de las convenciones humanas y la adopción de las virtudes del ascetismo, la fortaleza y la frugal autosuficiencia de medios de vida” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 769). Empero, además de las ideas socráticas y platónicas que se encuentran diseminadas a lo largo de su obra, su visión del cinismo se encuentra claramente influenciada por la idealización estoica, doctrina que constituyó la base de su formación filosófica al ser discípulo de Musonio Rufo (*Ib.*, p. 771).

⁶⁵⁴ Demonax o Demonacte de Chipre, fue un cínico que perteneció a una familia acomodada y que tuvo como maestro al, también cínico, Agatobulo y al estoico Epicteto. Luciano de Samosata se convertirá en su discípulo y será la principal referencia para tener noticia del chipriota. Según José Martín García, “Aunque (a Demonax) lo aproximan al cinismo su austero modo de vida, su actitud social conciliadora similar a la de Crates, su libertad de expresión, parte de su pensamiento y su propia muerte voluntaria, fue en realidad, por su modo también afectivo de enfocar la vida, un filósofo ecléctico al estilo tradicional o socrático, admirador tanto de Diógenes de Sínope como del antiguo hedonista Aristipo de Cirene, cuyas ideas había renovado el representante hedonista posterior Epicuro” (*Ib.*, pp. 936-937). El aprecio de Demonax por doctrinas que fueron tradicionalmente antagónicas entre sí como lo fue el ascetismo cínico-estoico y los planteamientos hedonistas tal como el cirenaísmo y el epicureísmo -basta recordar el calificativo que, según Diógenes Laercio, Epicuro usa para referir a los cínicos: “enemigos de Grecia”-, dejan en evidencia que no le gustaba identificarse con ningún género de vida extremo, tratándose más bien, en su caso, de un “cinismo suavizado” (*Ib.*, p. 936).

⁶⁵⁵ Demetrio de Corinto (ca. 7/10d.C. – ca. 90 d.C.) fue muy célebre y admirado entre las personas más influyentes de su tiempo. Séneca le dedica muchísimos elogios. Llegó a ser abogado de una causa importante del año 70 en donde se procuraba reivindicar la memoria del patricio estoico Barea Sorano durante el gobierno del emperador Vespasiano; Demetrio, tomó la defensa Egnacio Céler que fue delator del difunto durante la época de Nerón, ganándose así la antipatía de la opinión popular que consideraba que defendía una causa innoble, pero era de esta manera que “demostraba su cínica independencia de las consideraciones sociales” (*Ib.*, p. 701). Esta participación como abogado de una causa política bastante célebre, junto a la amistad y compañía que le brindó al patricio Trásea Peto hasta la muerte y el llamado que le hicieron a ser educador de Tito cuando era César, muestran como el cinismo de Demetrio toma matices “desprofesionalizados” bastante distintos al de la Antigüedad helenística, que hacen más complejo la definición de algo así como “lo propiamente cínico”.

⁶⁵⁶ Es cierto que Musonio Rufo aparece con más frecuencia que Demetrio de Corinto en *La hermenéutica del sujeto*. No obstante, si bien Eunapio (*Vidas de filósofos y sofistas*) y Luciano de Samosata (*Muerte de Peregrino Proteo*) consideran en alguna ocasión que Musonio es un cínico, la verdad es que éste es un filósofo fundamentalmente estoico con cierta influencia cínica, que, aunque no se encuentre con claridad adherido a ninguna escuela en particular, fue considerado seguidor del cinismo apenas por hacer práctica de la parrhesía propia de los “filósofos perros” (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”, en: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral, 2000., p. 515).

de forma demasiado tajante, el “anticínico”. Examinemos la misiva a Atio Clemente en donde se habla de Éufrates:

(...) en lo que me está permitido discernir, en Éufrates sobresalen y resaltan tantos méritos, que atraen y afectan incluso a personas poco letradas. Sus argumentos son sutiles, sólidos, elegantes, e incluso frecuentemente reproduce esa elevación y amplitud de estilo propio de Platón. Su conversación es rica y variada, sobre todo tan agradable, que cautiva y convence incluso a los oyentes más recalcitrantes. Añade a esto una elevada estatura, un rostro agradable, unos largos cabellos, una barba abundante y canosa, y aunque todas estas cosas pueden parecer fortuitas y de poco valor, sin embargo, le proporcionan un aspecto muy venerable. Ningún descuido en el vestir, nada de desagradable, mucha gravedad; el encontrarle te causaría veneración, no temor. La pureza de su vida es máxima, y su afabilidad igual: censura los vicios, no a los hombres, y no castiga a los que se equivocan, sino que los corrige.⁶⁵⁷

Foucault destaca tres puntos importantes de esta descripción que se hace de Éufrates. En primer lugar, la agradable y refinada forma en la que hace uso del lenguaje con el fin de persuadir a sus interlocutores, no apenas por medio de la firmeza de sus argumentos, sino también a través de la conmoción y placer que producen sus palabras. En segundo lugar, tendríamos su perfil estético que combinaría los rasgos tradicionales del hombre sabio -barba abundante y cabellos largos- con el cuidado de su indumentaria y apariencia en general, haciéndola, de esta manera, placentera a la vista. Y, por último, tendríamos la manera en que Éufrates señala los vicios de los demás hombres, no maltratándolos, sino corrigiéndolos amablemente. Para Foucault, en esta descripción se encuentra, implícitamente y por exclusión, el personaje del cínico “que es a la vez el punto extremo y, a los ojos de la gente, el modelo negativo de la filosofía”⁶⁵⁸. En lo referente a la forma de expresarse, se observa una clara difuminación de la tradicional línea divisoria entre la expresión propiamente filosófica -expresión franca, riesgosa e incómoda, muy propia del filósofo popular cínico de las calles de Roma- y la retórica. Respecto al aspecto es bastante claro: Éufrates, pulcro y venerable, se opone al filósofo perruno, de barba hirsuta y ropas repugnantes. Finalmente, el Éufrates de Plinio, comprensivo y bondadoso frente a los errores ajenos, es la antípoda del cínico que cumple ese papel agresivo de desequilibrar y trastornar al sujeto con vicios, para obligarlo “a tirones y empujones, a

⁶⁵⁷ Plinio el Joven. *Cartas* I 10, 5-7. Madrid: Gredos, 2005., pp. 78-79.

⁶⁵⁸ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, p. 154.

adoptar otro modo de vida”⁶⁵⁹. Para Foucault, tras este elogio de Éufrates -que trae implícito la crítica al escandaloso, grosero y desaliñado filósofo cínico que deambulaba por Roma- lo que se pretende es hacer una loa del filósofo desprofesionalizado que repatría la filosofía en tanto manera de ser, en tanto modo de conducta y en tanto técnica de vida, a una esfera mucho más amplia que la de la institucionalidad filosófica tradicional en donde el filósofo se dedicaba únicamente a filosofar. Esta esfera sería la del “conjunto cultural en el que figuran los viejos valores de la liberalidad romana, las prácticas de la retórica, las responsabilidades políticas, etcétera”⁶⁶⁰. En efecto, según Plinio, Éufrates afirmaba que “desarrollar una función pública, instruir un proceso, juzgar, hacer conocer y aplicar la justicia, y poner en la práctica todo lo que los filósofos enseñan, es una parte de la filosofía y ciertamente la más bella”⁶⁶¹. Por lo tanto, vemos, no apenas una borradura de la línea que separa filosofía y retórica, sino también un desvanecimiento de la franja que aparta la práctica filosófica de la político-judicial y, más aún, de las fronteras entre lo “propriadamente filosófico” y las relaciones sociales en general.

Foucault se percata de cómo en los siglos I y II esas prácticas de sí que eran propias y exclusivas de las instituciones, grupos e individuos que hablaban en nombre de la filosofía, comenzaban a derramarse en todos los demás ámbitos de la sociedad convirtiéndose más bien en una verdadera “práctica social”⁶⁶². A pesar de que fuera necesario que el sujeto tuviera cierta formación filosófica para ejercer estas técnicas de vida sobre sí y sobre los otros, no tenía que ser necesariamente un *profesional* de la filosofía⁶⁶³, y esta función filosófica sobre sí y sobre los otros no era ejercida desde una dedicación exclusivamente filosófica, sino que se encontraba atravesada y mediada por relaciones sociales que desbordaban el vínculo tradicional del maestro-filósofo con el joven-discípulo; relaciones como lo podrían ser la de la amistad, el clientelismo o la protección, que se efectúan a través de consejos o diferentes tipos de intervención sobre el alma del sujeto para que éste pudiera dirigirse como corresponde en asuntos que

⁶⁵⁹ *Ib.*, p. 155.

⁶⁶⁰ *Ib.*

⁶⁶¹ Plinio el Joven. *Cartas* I 10, 10-11. *Op. cit.*, p. 79.

⁶⁶² Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 155.

⁶⁶³ Tal cual vimos en el subcapítulo previo, en *Subjectivité et vérité* Foucault identifica al “filósofo profesional” con la figura paradigmática, transhistórica, incluso conceptual, de “El Cínico”. Es importante tener presente siempre esta identificación foucaultiana, que brota de su lectura de Epicteto, cada vez que veamos que el filósofo francés hace alusión a la “desprofesionalización” de la filosofía durante el Imperio Romano.

tampoco tendrían por qué atenerse a lo que en teoría podría pensarse que es estrictamente filosófico, asuntos como la dirección de la familia, la administración de los asuntos de Estado, el trato con los amigos, etc. Esto no quiere decir, en lo absoluto, que la figura del filósofo pierda importancia en este período, muy por el contrario, la pérdida de su “función singular, irreductible, exterior a la vida cotidiana, a la vida de todos los días, a la vida política”⁶⁶⁴, va de la mano con la gran relevancia que va cobrando éste en la sociedad romana. Por ello, lo vemos dejando cada vez más de lado los grandes modelos generales de conducta propios de la tradición filosófica clásica, e integrándose, por el contrario, en el plano de los consejos de existencia cotidianos y circunstanciales, haciéndose así más accesible, menos áspero y más integrado a los ojos del resto de la sociedad⁶⁶⁵. Es en este escenario donde aparece la curiosa figura del “cínico aclimatado”, que también podríamos llamar -de forma paradójica por lo dicho hasta aquí- “cínico desprofesionalizado”, que es, a su vez, el cínico guía de existencia, el cínico consejero político, el cínico estoicizado o el cínico patricio y senador⁶⁶⁶, y que en *La hermenéutica del sujeto*, como ya dijimos, es representado en las figuras de Dión de Prusa y, sobre todo, de Demetrio.

La referencia que hace Foucault a Dión de Prusa -“ese antiguo retórico tan hostil a los filósofos, convertido a la filosofía, que llevó una vida de cínico y exhibió en su pensamiento una serie de rasgos bastante característicos de la filosofía cínica”⁶⁶⁷- aparece, en efecto, dentro de la problemática de la función del filósofo en la época imperial; se trata del pensador que sale del ámbito de la indagación meramente teórica para actuar como consejero político y, también, como guía de existencia, ocupándose de la totalidad de la vida de los individuos, tanto de sus grandes decisiones como de las más pequeñas y aparentemente insignificantes⁶⁶⁸. Para Dión, el filósofo será ese sujeto a quien se le puede

⁶⁶⁴ *Ib.*, pp. 146-147.

⁶⁶⁵ Según el editor de *La hermenéutica del sujeto*, Frédéric Gros, en el manuscrito se hace una referencia al cínico Demonax como ejemplificación de este tipo de filósofo desprofesionalizado (*Ib.*, p. 147).

⁶⁶⁶ Nos referimos aquí a Marco Favonio (90-42 a.C.). (Cfr., José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, pp. 685-700).

⁶⁶⁷ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 137.

⁶⁶⁸ “Muchas, por no decir todas, las consecuencias de cualquier trabajo o actividad son evidentemente comunes a los filósofos y a los oradores (...)

Esta clase de asuntos es denominada por los filósofos «sobre los deberes». Por ejemplo, si hay que casarse, dedicarse a la política, establecer la monarquía o la democracia o cualquier otro sistema de gobierno. Y entre otros asuntos, está, a mi parecer, el de si se ha de hacer la guerra (...)

Y no tratan los filósofos de estos temas en general, sino que estudian cuándo, con relación a quiénes y qué tiene que suceder o dejar de suceder para que haya que actuar (...)

preguntar sobre cuál es el comportamiento adecuado frente a cualquier situación, sobre cómo conducirse a sí mismo y a los otros, porque él es el único capaz de gobernar a todos los hombres; en palabras de Dión: “El que realmente es filósofo no se esforzará claramente por otra cosa que no sea el ver cómo podrá mandar bien tanto a sí mismo como a su casa, a la ciudad más importante y, en general, a todos los hombres, en el caso de que se lo permitan”⁶⁶⁹. En otra ocasión, también dice: “la función del verdadero filósofo no es distinta del gobierno de los hombres”⁶⁷⁰. Vemos, entonces, como la filosofía sobrepasa las fronteras institucionales de la creación teórica-doctrinal, así como las del ámbito privado del cuidado propio exclusivamente ético y ajeno al poder político, lo que es especialmente llamativo tratándose de las palabras de un cínico como Dión. El filósofo es, para éste, el único capaz de gobernar a los hombres, de gobernar, incluso, a los que gobiernan, “y construir así una práctica general del gobierno en todos los grados posibles: gobierno de sí, gobierno de los otros”⁶⁷¹.

Encontramos esta misma borradura de los límites del quehacer filosófico que termina desembocando en la actividad política y, también, en la dirección de espíritu del político, en el ya aludido Demetrio de Corinto. No obstante, el ejemplo que trae a colación Foucault no se sostiene sobre un discurso del filósofo, como en el caso de Dión, sino sobre su propio actuar, sobre las anécdotas que giran en torno a él, algo que, por cierto, es muy propio de la expresión filosófica del cinismo. En este caso, se trata de la relación que mantuvo Demetrio con el senador pro-republicano Trásea Peto⁶⁷². El cínico de Corinto fue amigo de Trásea durante gran parte de su existencia, y lo acompañó hasta el momento de su muerte cuando éste fue obligado a suicidarse. El senador decidió que Demetrio fuera el único que le hiciera compañía en sus últimos momentos de vida, siendo

Los filósofos miran estos asuntos como de lejos, y examinan sus perfiles en abstracto. Pues resulta mucho mejor tener estudiados previamente todos los problemas y elegidas las soluciones, para que, cuando se presente el momento de actuar, puedan los interesados abordar el asunto con pleno conocimiento de causa y dar incluso consejos a los demás (...) los filósofos tienen ideas previas sobre las actividades citadas y desde tiempo antes han adoptado soluciones. Por eso, si se los llama para ser consejeros de las ciudades, de las naciones o de los reyes, estarán en situación mejor y más segura para manifestar su punto de vista acerca de lo que está sucediendo, pero no a ellos solos. Y no dicen ahora una cosa y después la contraria, ni se dejan llevar de la ira, la envidia o el dinero (...) (Dión de Prusa. *Discursos* XXII 1-5. Madrid: Gredos, 1989., pp. 183-186).

⁶⁶⁹ Dión de Prusa. *Discursos* XLIX 3. *Op. cit.*, p. 238

⁶⁷⁰ *Ib.*, XLIX 13., p. 242.

⁶⁷¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 137.

⁶⁷² Trásea Peto, originario de Padua, fue un senador de gran influencia que congregó en torno suyo a la oposición republicana bajo una dirección filosófica de talante estoica. Durante el gobierno de Nerón fue obligado a cortarse las venas (*Ib.*, p. 145).

la imagen del cínico y las palabras de éste sobre la inmortalidad del alma, lo último que viera y escuchara⁶⁷³. Para Foucault, esta escena ilustra con claridad la figura del “consejero de existencia”, que no se limita a la del preceptor o el confidente amistoso⁶⁷⁴. Este consejero, guía e inicia en una forma particular de existencia al que, si bien es su “patrón” o “empleador”, es también su amigo, “un amigo superior”⁶⁷⁵. Además, éste consejero es un “agente cultural” que introduce conocimientos teóricos y sugerencias prácticas que abarcan las grandes decisiones de la vida política, como los conflictos, homicidios, ejecuciones, revueltas, etcétera⁶⁷⁶.

Es cierto que Foucault en *La hermenéutica del sujeto* hace alusión, aunque muy pocas veces, al cinismo de la época alejandrina, a ese cinismo más escindido de los asuntos político-institucionales, pero siempre a través de una mirada imperial, especialmente estoica. En un primer momento, mientras se habla de los ejercicios ascéticos que propone Séneca, Foucault resalta uno “que era importante en el vocabulario cínico”⁶⁷⁷, el desaprendizaje de los vicios del que habla el padre del cinismo, Antístenes⁶⁷⁸: “Interrogado sobre cuál era el conocimiento más necesario, dijo:

⁶⁷³ “Entonces fue enviado el cuestor del cónsul junto a Trásea, que se hallaba en sus jardines, cuando ya declinaba el día. Había reunido a grupos numerosos de varones y mujeres ilustres, y prestaba especial atención a Demetrio, maestro de la escuela cínica, con el cual, según podía colegirse por la seriedad de su expresión y por lo que se oyó cuando hablaban en tono más alto, discutía sobre la naturaleza del alma y la separación del espíritu y el cuerpo.

(...) Entonces sale al pórtico y allí lo encuentra el cuestor, y casi alegre porque había sabido que a su yerno Helvidio sólo se lo desterraba de Italia. Luego, tras recibir el decreto del senado, hace entrar en su alcoba a Helvidio y a Demetrio; se abre las venas de ambos brazos (...) Después, como la lentitud de su muerte le producía grandes sufrimientos, vueltos hacia Demetrio...” (Tácito. *Anales* XVI, 34-35., trad. José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 1980., pp. 297-298).

⁶⁷⁴ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 146.

⁶⁷⁵ *Ib.*

⁶⁷⁶ *Ib.* La influencia de Demetrio como “agente cultural” se observa con claridad en el libro LXVI de la *Historia Romana* de Dión Casio: “Puesto que ya muchos otros, entre los que también estaban Demetrio el Cínico, actuando en nombre de los principios estoicos se aprovechaban del prestigio de la filosofía para enseñar muchas doctrinas de los tiempos, corrompiendo sutilmente de esta manera de varios de sus oyentes, Muciano, impulsado más por la ira que por el amor a la filosofía, arremetió finalmente contra ellos y convenció a Vespasiano para expulsar a los de aquella secta de la Ciudad.

(...) Y Vespasiano expulsó inmediatamente de Roma a todos los filósofos excepto a Musonio; incluso deportó a islas a Demetrio y Hostilio.

(...) Demetrio no cedió ni siquiera entonces y Vespasiano ordenó que se le diera el siguiente mensaje: «Estás haciendo de todo para obligarme a matarte, pero no daré muerte a un perro que ladra» (Dión Casio. *Historia Romana*. LXVI, 13 1ª-3., trad. Antonio Diego Duarte Sánchez. Murcia, 2014).

⁶⁷⁷ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Op. cit., p. 103.

⁶⁷⁸ Antístenes de Atenas (450/445-366/365 a.C.) es, según la mayoría de las fuentes clásicas, incluyendo Diógenes Laercio (D. L. 6, 13, 15), el fundador del cinismo, y la tradición lo muestra como el maestro de Diógenes de Sinope, aunque esto, según Goulet-Cazé y otros helenistas modernos, “plantea problemas cronológicos” (M. -O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”. Op. cit., p. 502). Nació de la unión de un ciudadano ateniense con su mismo nombre, y de una mujer tracia, presuntamente

«Desaprender los malos»⁶⁷⁹. No obstante, de las menciones que hace Foucault de este cinismo primitivo, rudimentario y “profesional” en el curso del Collège del 82, la más interesante es la segunda, ya que en ella se devela una clara antipatía hacia este tipo de postura filosófica que, por no pactar o adaptarse a las inquietudes socio-políticas de su época y no salir de su egoísta preocupación por la propia vida filosófica sin empatizar con las inquietudes particulares y cotidianas de los hombres que le rodean, resulta escandalosa y, sobre todo, inútil en lo que respecta al cuidado de los otros. Curiosamente, esta segunda mención se da cuando Foucault hace un abordaje del concepto que más tarde lo llevará a dedicar un estudio exclusivo al cinismo en *El coraje de verdad*, nos referimos a la parrhesía. Como ya dijimos en el segundo capítulo, cuando Foucault da inicio a su investigación sobre la parrhesía en *La hermenéutica del sujeto*, lo hace desde la perspectiva de las prácticas de sí, y para ello examina tres autores: Epicuro, Galeno y, finalmente, a Séneca. Es en este último, particularmente en algunas de las cartas que el filósofo romano envía a su amigo Lucilio, en donde Foucault encuentra una clara alusión a los cínicos. No obstante, de las cuatro epístolas de Séneca sobre la parrhesía (o *libertas*, tal cual como se denomina en latín) que Foucault examina apenas en una se hace mención explícita al cinismo (carta 29: “Las amonestaciones deberán hacerse oportunamente”⁶⁸⁰).

esclava. Esto lo convertiría en un “*nóthos* del grupo de los *nóthoi metróxenoi*, o «hijos ilegítimos de madre extranjera», es decir, en un mestizo o bastardo étnico sin los derechos de ciudadanía de su *polis* o ciudad estado” (J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 119). Según M. -F. Billot, fue esta situación de exclusión ciudadana lo que restringió su actividad gimnástica, y luego su magisterio, al gimnasio del Cinosarges -etimológicamente: *kynos argos*, genitivo de *kyon* “perro” y *argos* “blanco, brillante o ágil” - que estaba dedicado a los vástagos de uniones ilegítimas, y de donde se presumen que viene el calificativo “cínico” para estos filósofos. El conjunto de anécdotas que vinculan el Cinosarges con Antístenes y el cinismo en general se hace particularmente interesante si se atiende el mito que da nombre al gimnasio en cuestión; relato que entrelaza la participación insolente y desvergonzada de un perro blanco (o ágil) con el culto a Heracles (La Suda. κ2721, ε3160) que, como ya hemos dicho, será la gran figura ejemplar del cínico. Fue educado en juventud por las enseñanzas sofísticas de Gorgias, y más tarde se convirtió en uno de los discípulos más cercanos de Sócrates (M. -O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”. Op. cit., pp 122-123), la mixtura de estas enseñanzas en la persona de Antístenes será de principal interés para Ángel Cappelletti al momento de ofrecer su teoría sobre las bases filosóficas del cinismo (Ángel J. Cappelletti. “Notas de filosofía griega”, en: *Cuadernos USB – Serie Filosofía Nº 1*. Caracas: ICIV, 1990).

⁶⁷⁹ Estobeo. II 31, 34., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 165. Si bien el protagonista del pasaje es en realidad el muy encomiado Ciro II, apodado “el Grande”, la narración del pasaje parece encontrarse por primera vez en el texto titulado *Ciro*, de Antístenes -del que se conservan solo algunos fragmentos-. En cualquier caso, la idea es muy recurrente en el filósofo cínico: “Preguntado (Antístenes) qué saber era el más necesario, contestó: «El que haga innecesario el desaprender»” (Diógenes Laercio. VI 7., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 165). También se cambia el verbo “desaprender” por el verbo “olvidar”: “Interrogado Antístenes: «Cuál es el mejor conocimiento?», dijo: «Olvidar los malos»” (*Códice Napolitano*. II D 22, n. 9., en: J. A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 166).

⁶⁸⁰ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* III 29. Madrid: Gredos, 1986., pp. 217-220.

En las otras tres (carta 40: “La elocuencia deseable en el filósofo”⁶⁸¹; carta 38: “Los preceptos en pequeñas dosis aprovechan más”⁶⁸²; y carta 75: “Sencillez en el estilo epistolar. Tres clases de proficientes”⁶⁸³) Séneca no hace ninguna mención al respecto. A pesar de ello, Foucault sostiene que cada vez que el consejero de Nerón habla de la “elocuencia popular” no estaría pensando en otra cosa que en los discursos de los cínicos:

Es absolutamente evidente, claro y se da por descontado, que Séneca piensa aquí en esos oradores populares, cínicos en su mayor parte, o cínico estoicos, que tenían un papel tan importante en esas formas de predicación, de dirección colectiva, etcétera, que eran frecuentes en la Antigüedad en esta misma época.⁶⁸⁴

Séneca realiza en cada una de estas cartas una severa crítica a ese tipo de manifestaciones discursivas de dirección colectiva y moralización popular que se caracterizan por la demostración de pasiones violentas y por la apelación a elementos dramáticos que pretenden principalmente producir efectos emotivos, dejando en segundo plano el que se consiga una relación efectiva con la verdad⁶⁸⁵. Dice Séneca en la carta 40: “(...) tal vehemencia en la expresión, precipitada y copiosa, es más propia de un charlatán que de uno que se ocupa de un asunto noble y serio, y que alecciona”⁶⁸⁶; y en la carta 38: “La filosofía es el buen aconsejar, y el consejo nadie lo da en tono vibrante”⁶⁸⁷. Frente a este tipo de parrhesía pública y dramatúrgica muy propia del retrato tradicional que se hace del cínico clásico, Séneca propone otro tipo de franqueza: se trataría del discurso íntimo y directo que se construye a través de la conversación de dos sujetos a solas, un

⁶⁸¹ *Ib.*, IV 40., pp. 251-256.

⁶⁸² *Ib.*, IV 38., pp. 247-248.

⁶⁸³ *Ib.*, IX 75., pp. 440-445.

⁶⁸⁴ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 374.

⁶⁸⁵ Un punto sumamente interesante de la carta 40 es el lugar que Séneca le da a la vergüenza en lo que respecta a esta *elocuencia popular*: “Tanto más, en efecto, trato de apartarte de este vicio cuanto que a ti no te será posible contraer tal lacra, a no ser que superes la vergüenza”. Y más adelante insiste: “No es posible, lo repetiré, que contraigas este vicio sin perder la vergüenza” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* IV 40, 13-14. *Op. cit.*, p. 256). Ya hemos dicho previamente, y nos detendremos en esto más adelante, que la desvergüenza (*anaideia*) es una de las características distintivas que la tradición ha atribuido al cinismo. Así, vemos que la referencia implícita al cinismo por parte de Séneca en esta carta, no solo se evidencia en la alusión particular del modo de expresión popular y efusivo, sino a la característica general de la impudicia. El pudor será para Séneca el antídoto contra esta forma presuntamente viciosa de dirigirse a los otros, y es justamente este pudor (*aidós*) lo que el cínico buscaría eliminar de sí mismo para alcanzar el autodominio y la libertad. Veremos que esta relación entre desvergüenza y cinismo será matizada por autores como Epicteto o Juliano que intentarán reivindicar un cinismo ideal que se ejemplifica en los primeros cínicos de la Antigüedad, frente al cinismo vulgar que es aquel que atestiguan en su propia época.

⁶⁸⁶ *Ib.*, IV 40, 3., p. 252.

⁶⁸⁷ *Ib.*, IV 38, 1., pp. 247-248.

discurso sin golpes de pie, sin extensiones de brazo, sin subidas de voz, una forma de expresión que, si fuera posible, buscaría hacer manifiesto los propios pensamientos prescindiendo de las palabras⁶⁸⁸. Este contraste senequiano entre el discurso público y teatral del cínico, por una parte, y el discurso íntimo y directo de dos amigos, por la otra, toma nuevas dimensiones cuando el filósofo romano se atreve a dirigir una explícita crítica, no a los “cínicos vulgares” o “falsos cínicos” de los que habla Juliano o Luciano, sino al mismísimo Diógenes de Sinope, habitualmente muy loadado por los filósofos imperiales de herencia estoica:

(...) no hay que dar lecciones sino a quien esté dispuesto a escucharlas. Por ello, con respecto a Diógenes, así como a los demás cínicos que, haciendo uso de una libertad sin miramientos, amonestaron a cuantos les salían al encuentro, suele discutirse si debieron proceder de este modo. En efecto, ¿qué conseguirá el que corrige a los sordos o a los mudos de nacimiento o por enfermedad?⁶⁸⁹

Se podría pensar que esta crítica senequiana, que Foucault apunta en una nota al pie⁶⁹⁰, no se dirige al cinismo en sí mismo, sino a un modo de expresión psicagógica que, aunque puede ejemplificarse con los filósofos cínicos y su singular forma de parrhesía, no sería algo exclusivo ni definitorio de éstos. La simpatía que sentía Séneca por el cínico Demetrio, a quien llama “el mejor de los hombres”⁶⁹¹, favorece a que pensemos de esta manera. No obstante, ya advertimos que Demetrio no es un cínico tradicional; su cinismo es “aclimatado” y “desprofesionalizado” -aunque, insistimos, sea extraño usar el calificativo “profesional” para referirse a un cínico-, se inmiscuye en todas las esferas de la vida social, y según sus anecdotistas era de trato suave y agradable. De la misma manera que Plinio el Joven hace referencia a Éufrates para realizar una loa al filósofo que ha sabido adaptarse a las convenciones sociales, que ha abandonado el ámbito cerrado y hermético de la investigación y vida filosófica, y, además, se ha hecho útil y agradable para todos; así mismo, Séneca no deja de arremeter contra el filósofo áspero, ascético en extremo, de indumentaria llamativa y distanciado de los asuntos políticos, contraponiéndolo al otro tipo de filósofo, uno moderado, de buenas formas, de buen vestir

⁶⁸⁸ *Ib.*, IX 75, 2., p. 441.

⁶⁸⁹ *Ib.*, III 29, 1., p. 217.

⁶⁹⁰ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 376.

⁶⁹¹ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* VI 62, 3., *Op. cit.*, p. 348.

(quizás en este punto la excepción sea su “andrajoso” amigo Demetrio⁶⁹²) y familiarizado con la vida pública. Por ejemplo, toda la carta quinta, titulada “Evitar la singularidad y limitar los deseos”, podría ser leída como una censura contra el cinismo en tanto exceso escandaloso de la ética y estética propiamente filosófica de herencia socrática, y, a su vez, un manifiesto a favor de la desprofesionalización, moderación y aclimatación de la vida filosófica:

(...) no tomes ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte o en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso espiritual, sino la admiración. El porte descuidado, el cabello sin cortar, la barba un tanto desaliñada, una declarada aversión a la vajilla de plata, el jergón colocado en tierra y cualquier otra singularidad que persiga la ostentación por camino equivocado, debes evitarlo. Bastante odioso resulta el propio nombre de filosofía, aunque la practiquemos con discreción: ¿qué no sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas? Que en nuestro interior todo sea distinto, pero que el porte externo se adecúe con la gente. La toga que no deslumbre de blancura, pero que tampoco esté sucia; no poseamos vajilla de plata en la que se haya incrustado el cincelado de oro macizo, pero no pensemos que es indicio de frugalidad vernos privados de oro y plata. Actuemos así: sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria; de otra suerte, a quienes deseamos corregir los ahuyentamos de nosotros y nos los enemistamos; y conseguimos también esto: que no quieran imitar nada de lo nuestro, por cuanto temen que hayan de imitarlo todo. Esto es lo primero que garantiza la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad, objetivo éste del que nos separará la desemejanza. Cuidemos que estas cosas, con que pretendemos conseguir la admiración, no sean extravagantes y odiosas. Por supuesto nuestro propósito es vivir conforme a la naturaleza, y va contra la naturaleza torturarse el cuerpo, desdeñar el fácil aseo, buscar el desaliño y servirse de alimentos no sólo viles, sino repugnantes y groseros. De la misma manera que apetecer cosas refinadas supone voluptuosidad, así rehuir las corrientes y asequibles sin gran dispendio supone desatino. La filosofía exige frugalidad, no castigo; además, puede existir una frugalidad sin desaliño.⁶⁹³

No es casualidad que la única mención que se hace al cinismo clásico en *La hermenéutica del sujeto* -excluyendo esa fugaz referencia al desaprendizaje antisténico y un muy breve comentario sobre Diógenes del que hablaremos en un momento- sea para

⁶⁹² “A Demetrio, el mejor de los hombres, lo llevo en mi compañía y, dejados a un lado los que visten púrpura, es con él, andrajoso (*illo seminudo*), con el que converso y al que admiro” (*Ib.*).

⁶⁹³ *Ib.*, I 5, 1-5., pp. 107-109.

mostrar, a través de Séneca, la antipatía en la época imperial hacia cualquier postura filosófica que se mantuviera al margen de los paradigmas nómicos y que, incluso, no procurara la aprobación de la sociedad. Séneca es bastante claro respecto a lo que para él sería un comportamiento filosófico ideal: “Esta medida me complace: moderar la vida en medio de las buenas costumbres públicas; que todos no sólo contemplen nuestra vida, sino que la aprueben”⁶⁹⁴. Hasta la idea clásica que asocia la vida filosófica con la sencillez o la pobreza, idea que los cínicos encarnan y llevan al límite, es cuestionada -no sin cierto “cinismo”- por el filósofo romano: “(...) propio de un espíritu pusilánime es no poder soportar las riquezas”⁶⁹⁵. Foucault se interesa en *La hermenéutica del sujeto* por una época (II a.C. – II d.C.) donde la práctica filosófica entendida como *cura sui* (cuidado de sí) se derrama y difumina en todos los ámbitos de la vida social, por lo que el cinismo extravagante y reactivo a las medianías propias de la convivencia urbana se hacía especialmente molesto y era objeto de continuas denuncias. Si un cinismo podía ser celebrado por el pensamiento estoico -que era el que dominaba la escena intelectual imperial- y, además, tomado como ejemplo en lo que se refiere a las *tekhne to biou*, entonces este debía ser un cinismo idealizado a través de las figuras del pasado, o un cinismo que estuviera lo suficientemente estoicizado y edulcorado como para que su relativo desaliño fuera tolerable, un cinismo como el de Demetrio.

Por lo tanto, cuando Foucault aborde la cuestión de la inquietud de sí y los diferentes ejercicios espirituales de la filosofía cínica en su seminario de 1982, no estará refiriéndose al cinismo radical del filósofo de Sinope -que apenas se menciona, y para mostrar la antipatía de los filósofos imperiales hacia el *modus vivendi* que supone-, sino a este cinismo demetriano caracterizado por las buenas maneras y el saber codearse en el entorno aristocrático, a medio camino entre la máscara-gesticulante y el filósofo consejero -esos dos posicionamientos filosóficos ante el poder que vimos cuando revisamos *La filosofía analítica de la política*-. Ya en la primera hora de dicho seminario, Foucault advierte la importancia que tiene la inquietud de sí para los cínicos, pero a quien usa para ejemplificar este vínculo fundamental entre *epimeleia* y cinismo es, justamente, a Demetrio y su reflexión en torno a los conocimientos útiles e inútiles⁶⁹⁶. Más de un mes

⁶⁹⁴ *Ib.*, 1 5, 5., p. 109.

⁶⁹⁵ *Ib.*, 1 5, 6., p. 109.

⁶⁹⁶ “Entre los cínicos, la importancia de la inquietud de sí es crucial. Los remito, por ejemplo, al texto citado por Séneca, en los primeros párrafos del libro VII de *De Beneficiis*, donde Demetrio el Cínico explica, de acuerdo con una serie de principios (...) qué inútil es dedicarse a especular sobre una cierta cantidad de

después, en la segunda hora de la clase del 10 de febrero de 1982, Foucault, al cuestionarse sobre la relación existente entre el saber de las cosas y la relación consigo mismo en el pensamiento filosófico de la era imperial, decide volver a este asunto de la utilidad de los conocimientos en la filosofía cínica y, en especial, en el filósofo de Corinto. Foucault comienza por advertir la dificultad que es definir la posición de los cínicos respecto a la relación entre conocimiento de la naturaleza y las prácticas de sí⁶⁹⁷. Suele pensarse que en el cinismo hay un claro desprecio hacia todo conocimiento teórico; el muy comentado y estudiado sacrificio cínico de la *mathesis* a favor de una radicalización de la *askesis*. No obstante, y aquí es donde conseguimos la tercera y última referencia al cinismo clásico en *La hermenéutica del sujeto*, se ve cómo el mismísimo cínico sinopense, según narra Diógenes Laercio, al ser tomado como esclavo por Jeníades⁶⁹⁸ y ser designado como tutor de los hijos de éste, opta por brindarles una educación en la cual se incluía la enseñanza resumida y esquemática de conocimientos teóricos, a fin de que pudieran hacer uso de ellos en cualquier circunstancia de la vida⁶⁹⁹. Esta matización de la relación que tienen los cínicos con el conocimiento le servirá a Foucault como introducción al texto que realmente le interesa en esta oportunidad; se trata de un pasaje de Demetrio que es citado por Séneca en el libro VII de *De beneficiis*. En primer lugar, Para Demetrio, en lo que respecta a los conocimientos, hay que tener presente la imagen del atleta, en particular del luchador. Dice:

fenómenos naturales (como, por ejemplo, el origen de los temblores de tierra, las causas de las tempestades, las razones por las cuales pueden nacer gemelos) y que, en cambio, es mucho más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, y hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos" (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, p. 23).

⁶⁹⁷ *Ib.*, p. 220.

⁶⁹⁸ "Le decía a Jeníades, que lo compró, que debía obedecerle, aunque fuera un esclavo" (Diógenes Laercio VI, 30., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 292). "(Diógenes) A Jeníades, que lo había comprado, le dice: «Ven, para que cumplas mis órdenes». Y al citar éste el verso:

«Hacia arriba corren las aguas de los ríos» (Verso de Eurípides. *Medea*, 410),

le dijo: «Si hubieras comprado un médico y estuvieras enfermo, ¿no le harías caso, sino que le replicarías que "hacia arriba corren las aguas de los ríos"?»" (*Ib.*, VI, 36., p. 295). "Como a éste (Mónimo) lo visitaba con frecuencia Jeníades, el que había comprado a Diógenes, que relataba su excelente disposición, tanto respecto a sus dichos como de sus hechos, infundió en Mónimo un amor extremado hacia aquél" (*Ib.*, VI, 82., p. 317). Se repite un par de veces más y de forma más detallada la venta de Diógenes como esclavo. Volveremos a ello más adelante.

⁶⁹⁹ "Cuenta Eubulo en su obra con el título *La venta de Diógenes* que éste enseñó a los hijos de Jeníades, además de otros conocimientos, cabalgar, a disparar el arco y la honda y lanzar la jabalina" (*Ib.*, VI, 30., p. 292). "Aprendieron estos niños muchos pasajes de poetas y prosistas e incluso de obras del propio Diógenes. Y revisaba el modo de abreviar cualquier texto para hacerlo memorizable con facilidad" (*Ib.*, VI, 31., p. 293).

Suele ser más provechoso tener pocos preceptos de sabiduría, si los tienes a mano y en uso, que saber muchos, pero sin tenerlos a disposición. Como dijo, el gran luchador no es el que conoce perfectamente todas las posturas y presas, que raramente se emplean frente al adversario, sino el que se ejercita bien y esmeradamente en una u otra y aguarda atento la ocasión para usarla, porque no importa que sepa mucho, si sabe tan sólo lo que es preciso para la victoria.⁷⁰⁰

Esta figura del atleta muy recurrente e importante en el pensamiento helenístico, pero sobre todo en la filosofía cínica -y a la que volverá Foucault en *El Coraje de la verdad*- apuntaría entonces a lo que podríamos denominar una economía utilitaria de los conocimientos; el buen atleta solo adquiere aquellos saberes “que son efectivamente utilizables”, aquellos que “se utilizan la mayoría de las veces”⁷⁰¹, pero no se tratará apenas de aprenderlos, sino de incorporarlos, de familiarizarse con ellos tan profundamente que nos hicieran capaces de emplearlos de la mejor manera posible cuando llegue el momento oportuno. Foucault vuelve a este punto de la relación entre el cínico y el atleta cuando, en la segunda hora de la clase del 24 de febrero, hace un análisis de uno de los fenómenos más significativos del pensamiento helenístico e imperial en lo que respecta a la ascesis: la *paraskeue*. Si los ejercicios ascéticos de dicha época tienen como objetivo preparar al individuo para los sucesos imprevistos del porvenir -tal cual explicamos en el primer capítulo de nuestra investigación- entonces el objetivo de la ascesis será encontrar, construir, formar una *paraskeue*, que sería, en palabras de Foucault, “una preparación a la vez abierta y finalizada del individuo para los acontecimientos de la vida”⁷⁰². Para Foucault una de las ejemplificaciones más simples y drásticas de la elaboración de esta *paraskeue* sería la que se encuentra, precisamente, en esta comparación demetrianiana entre aquél que dedica su existencia a llegar a la sabiduría y el buen atleta que se prepara y ejercita exclusivamente para aquello que podría presentarse en algún momento como un obstáculo. Justo este entrenamiento existencial que se metaforiza con la ejercitación atlética y que se ejecuta a través de unos pocos movimientos necesarios con el objetivo, no de superar a los otros ni a sí mismo, sino de ser más fuerte que los diferentes avatares de la vida, es lo que funda este frugal equipamiento protector que es la *paraskeue* cínica⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Séneca. *Sobre los beneficios* VII, 1, 3 – 2, 1., trad. José A. Martín García. *Op. cit.*, pp. 730-331.

⁷⁰¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 221.

⁷⁰² *Ib.*, p. 300.

⁷⁰³ *Ib.*, p. 301.

En segundo lugar, Demetrio señala, en este pasaje que cita Séneca, aquellos saberes que no merecen ser conocidos en absoluto. Foucault, antes de adentrarse en el análisis de dicho pasaje, se pregunta si la diferencia que establecerá el cínico se limitará a la distinción tradicional que pone de un lado a los así llamados *conocimientos inútiles*, que serían aquellos que giran en torno al mundo externo y sus cosas; y del otro a los *útiles*, que tratarían sobre el hombre y la existencia humana⁷⁰⁴. No obstante, parece ser un poco más complejo que esto; cuando Demetrio enumera los conocimientos inútiles hace referencia a cosas que no son en absoluto ajenas o lejanas a la existencia humana, por ejemplo: “la razón por la que el océano se vacía y refluye”⁷⁰⁵, siendo el océano y su funcionamiento algo importante en lo que respecta al modo de vida de los hombres que viven cerca de zonas costeras; o “por qué cada séptimo año marca el signo de una edad”⁷⁰⁶, cosa que afectaría, claramente, a la existencia humana; también “por qué la amplitud de un pórtico no conserva su proporción para quienes lo ven desde lejos”⁷⁰⁷, asunto que atañe a las ilusiones ópticas y tienen que ver con los errores humanos; y, finalmente, qué es “lo que separa la concepción de los gemelos, pero que une el parto (...)” y “por qué, aunque nazcan a la par, sus destinos son distintos”⁷⁰⁸, que aborda la cuestión del destino, de la libertad, “la cuestión de lo que determina nuestra existencia en el mundo y, sin embargo, nos deja ser libres”⁷⁰⁹. Por lo tanto, lo que hace que estos conocimientos sean inútiles no es que giren en torno a temas ajenos a la existencia humana, muy por el contrario, se trata de asuntos que la afectan y desde muy cerca. El verdadero rasgo común de estos conocimientos, lo que va a hacerlos inútiles, es que son conocimientos de las “causas”; “Lo que no es necesario conocer -sostiene Foucault- es la causa de la gemelidad, la causa del ritmo septenal, la causa de las ilusiones ópticas, la causa, también, de los maremotos”⁷¹⁰. Es la verdad de estas causas lo que la Naturaleza, en su perfecta sabiduría, ha decidido ocultarnos. Dice Demetrio:

La verdad se esconde oculta en las profundidades. Y nosotros no podemos acusar de maldad a la Naturaleza porque no haya hallazgo difícil de ninguna cosa que no sea el de aquellas cuyo

⁷⁰⁴ *Ib.*, p. 222.

⁷⁰⁵ Séneca. *Sobre los beneficios* VII, 1, 3 – 2, 1. *Op. cit.*, p. 731.

⁷⁰⁶ *Ib.*

⁷⁰⁷ *Ib.*

⁷⁰⁸ *Ib.*

⁷⁰⁹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 224.

⁷¹⁰ *Ib.*

único goce es el de haberlo hallado, mientras que puso en un lugar descubierto o cercano todo lo que nos hará mejores y felices.⁷¹¹

Para Demetrio, si la Naturaleza en su sabiduría hubiera considerado que el conocimiento de las causas de estas cosas podría ser útil para la existencia humana, entonces ésta no las habría mantenido ocultas. Este ocultamiento es, para el cínico, el aviso más claro de la Naturaleza de que no es necesario conocer las causas de los fenómenos. Esto no quiere decir, sin embargo, que nos esté prohibido indagar en estos conocimientos, aunque en realidad no nos darán otro fruto que el entretenimiento del descubrimiento por sí solo; “Los restantes conocimientos son pasatiempos del ocio (...) aporte intelectual que no supone fortalecimiento”⁷¹². Aquí tenemos elementos muy propios y fundamentales -aunque edulcorados- del movimiento cínico; todos aquellos conocimientos que no sean útiles -en este caso, el de la causa de los fenómenos-, en tanto que no nos fortalecen, serán conocimientos meramente ornamentales, hedonistas, innecesarios; pero en vez de darles una condena definitiva como podríamos imaginar que lo haría un cínico de la Antigüedad -y aquí vemos la suavización estoica subyacente al texto citado por Seneca-, Demetrio los reserva a un determinado momento de la vida, ese momento en el que “el alma se ha acogido en un lugar seguro”⁷¹³. Ahora bien, después de ejemplificar con diferentes fenómenos cuáles son los conocimientos inútiles, que serían, insistimos, las causas de los fenómenos que la Naturaleza mantiene ocultas, Demetrio enumera aquellos saberes que sí debemos atender:

Si el alma desprecia lo fortuito, si se sobrepone al miedo y no abraza lo infinito con ávida esperanza, sino que aprende a buscar por sí misma las riquezas; si aleja de sí el temor a los dioses y a los hombres y sabe que debe temerse poco al hombre y nada al dios; si, como hombre, desprecia todo aquello por lo que la vida resulta atormentada, a la vez que ornamentada, he llegado al punto en que queda claro que la muerte no es causa de ningún mal y sí el fin de muchos; si el hombre consagra el alma a la virtud y considera una llanura cualquier lugar por el que ella le invite ir; si como animal sociable y engendrado para la comunidad del mundo advierte que éste sólo es la única casa de todos y abre su consciencia a los dioses y vive en todo momento como si se hallara en un lugar público, con mayor recelo de sí mismo que de los demás; ese hombre, que ha salido de las tempestades y se ha

⁷¹¹ Séneca. *Sobre los beneficios* VII, 1, 3 – 2, 1. *Op. cit.*, p. 731.

⁷¹² *Ib.*, p. 732.

⁷¹³ *Ib.*

situado en una firme y despejada posición, ha alcanzado plenamente la sabiduría útil y necesaria.⁷¹⁴

Por lo tanto, entre las cosas que deberíamos conocer está la injustificación de nuestros temores -del temor a los hombres, a los dioses, a la muerte-; también la sencillez del camino que nos lleva a la virtud; que hay que considerarse un ser social nacido para servir a la humanidad; y, finalmente, saber que el mundo es un lugar común en el que todos los hombres se juntan para crear esa comunidad. Podemos ver, entonces, que Demetrio no nos pide desatender las cosas del mundo exterior para, en cambio, atender a las del interior, las que son propias de nuestra consciencia, las que se encuentran en la profundidad de nuestra alma -como podría verse en algunos textos de la espiritualidad cristiana-; tal como sostiene Foucault, “no quiere reemplazar los secretos de la naturaleza por los secretos de la consciencia”⁷¹⁵. En el cinismo en general y en Demetrio en particular, siempre se pondrá la atención en los asuntos del mundo exterior, de los otros, de lo que nos rodea, pero no indagando sobre sus causas, sino conociéndolas -en palabras de Foucault- de “forma relacional”⁷¹⁶. Se tratará de un saber relacional en la medida en que todos esos conocimientos de las cosas del mundo, los dioses y los hombres, serán considerados en su relación con uno mismo en tanto sujeto ético. La segunda característica de estos saberes útiles de los cuales nos habla Demetrio, es que son “constataciones prescriptivas”⁷¹⁷, son conocimientos que, a la vez que se presentan como enunciados de verdad fundamentales, son también preceptos de conducta a los que habría que someterse. Por último, son conocimientos que, al momento de contar con ellos, al momento que los hemos adquirido, entonces la forma de ser del sujeto cambia, padece una transformación que lo hace mejor. Se entiende, entonces, que la utilidad de los saberes no radica en que sean verdaderos o falsos; el conocimiento de las causas ocultas de los fenómenos naturales puede ser perfectamente verdadero, no obstante, éste por sí solo no modifica en nada el modo de ser del sujeto, es un saber llanamente decorativo. Así pues, podemos resumir las características del conocimiento útil de la siguiente manera: es un saber que se pone en directa relación con el sujeto que lo conoce, es un conocimiento con pertinencia prescriptiva, y, finalmente, es un conocimiento metamórfico, que transforma al sujeto.

⁷¹⁴ *Ib.*, pp. 731-732.

⁷¹⁵ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982). Op. cit.*, p. 225.

⁷¹⁶ *Ib.*

⁷¹⁷ *Ib.*, p. 226.

Para Foucault, en esta distinción demetrianiana entre los conocimientos inútiles y los útiles encontramos una de las caracterizaciones más claras de lo que, en realidad, será un rasgo común en toda la ética del saber que se encuentra en los movimientos filosóficos de la época alejandrina e imperial, a saber, que la utilidad o inutilidad no radica en el contenido de los saberes, sino en el modo de saber y la manera en la que aquello que conocemos va a tener un efecto sobre nosotros, sobre nuestro comportamiento, sobre el *ethos* del sujeto. Se trata aquí, por lo tanto, de una valoración etopoética de los saberes, es decir, un juicio de los conocimientos por la capacidad que puedan tener estos de “hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo”⁷¹⁸. En este sentido, el conocimiento del mundo, de los dioses y de los otros hombres, puede ser perfectamente útil siempre y cuando se exponga el sí mismo como punto de enlace, como núcleo relacional de ese conocimiento que será a la vez asertivo y prescriptivo.

De este modo, el cinismo aparece en *La hermenéutica del sujeto* de tres formas claramente identificables. En primer lugar, como una figura negativa, como contraejemplo de una manera de ejercer la filosofía en la época imperial, manera que Foucault denomina “desprofesionalizada”, que consiste en integrarse en todas las esferas de la vida sociopolítica, en ser dúctil respecto a las convenciones y en mostrarse estéticamente agradable a los otros. En segundo lugar, nuevamente el cinismo aparece como contraejemplo, pero ahora en la labor parresiástica, en la forma de ejercer la franqueza; contraposición entre el decir veraz íntimo, amistoso, entre dos sujetos que conversan a solas, defendido por Séneca, y la franqueza escandalosa, pública y dramática del cínico. En tercer y último lugar, la filosofía canalla se presenta como el ilustrador nítido y directo de cierto modo de entender la labor filosófica, modo muy propio de la época helenístico-imperial y caracterizado por poner en el centro de gravedad los ejercicios ascéticos, la relación del conocimiento con el sí mismo y la estética de la existencia⁷¹⁹. No obstante, este cinismo no será el mismo que es usado como contraejemplo en los dos puntos anteriores, se tratará del cinismo de Dión de Prusa, de

⁷¹⁸ *Ib.*, p. 227.

⁷¹⁹ Al respecto, hay un pasaje más en *La hermenéutica del sujeto* en el que se hace una breve alusión al cinismo y que no mencionamos en el corpus del texto, se trata de la, ya mencionada por nosotros en el tercer capítulo, función *kataskópica* (exploradora) que Epicteto atribuye al cínico (*Ib.*, p. 411). Como ya adelantamos, Foucault volverá y se detendrá en este punto dos años después en *El Coraje de la verdad*.

Demonacte y, sobre todo, de Demetrio; un cinismo moderado y estoicizado que repite principios muy fundamentales del pensamiento filosófico de la época, pero de una forma más simple y rudimentaria.

En la “situación del curso” de *La hermenéutica del sujeto* que realiza Frédéric Gros, éste propone una tesis interesante respecto a la posición de Foucault en lo referente a este proceso de “desprofesionalización”, generalización y difuminación de la filosofía estoica en la época imperial, y su relación con el posterior abordaje que hace del cinismo. Para Gros, “la posición de Foucault frente al estoicismo no es de completa fascinación”⁷²⁰. El minucioso estudio que éste realiza de los filósofos del pórtico no supondría una adhesión y ni siquiera una simpatía para con éstos, aún menos al momento de ilustrar la forma en la que el estoicismo fue procurando que sus principios se generalizaran hasta convertirse en norma universal para todos los seres racionales. Se estaría advirtiendo ya en *La hermenéutica del sujeto* cómo en los estoicos se da “una codificación de la moral como obligación tiránica y normalizadora: una ley de alcance universal”⁷²¹. A partir de esto podríamos comprender, según Gros, la razón por la que posteriormente Foucault se adentró en un estudio plenamente dedicado al pensamiento cínico: frente al fenómeno de una ética estoica, que en su universalización se convertiría inevitablemente en una moral laica, republicana y restrictiva, el filósofo francés habría encontrado el escándalo cínico como alternativa:

Es como si, frente a las aporías de una ética de la excelencia o una moral obligatoria para todos, Foucault terminara por pensar que, en el fondo, sólo puede ser legítima una ética de la provocación y el escándalo político: que se convierte entonces, con el auxilio estridente de los cínicos, en el principio de inquietud de la moral, lo que la trastorna (...)⁷²²

Independientemente de la simpatía o desagrado que pudiera sentir Foucault por el estoicismo, o cierto estoicismo universalizante, este fenómeno de prescripción normativizadora de los principios filosóficos explica bastante bien el porqué del rechazo estoico hacia la áspera y radical forma de filosofar del cínico tradicional, que sin lugar a

⁷²⁰ Frédéric Gros. “Situación del curso”, en: *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. *Op. cit.*, p. 490.

⁷²¹ *Ib.*, pp. 490-491.

⁷²² *Ib.*, p. 491.

dudas no podría funcionar de forma efectiva como ejemplo de conducta para una sociedad que buscaba alcanzar y proteger el buen funcionamiento de las instituciones políticas y el orden social. Por lo tanto, no extraña que se apostara allí por el pulcro y bien presentado Éufrates que presenta Plinio, y no en la excesiva parquedad y suciedad del cínico clásico; que se dignificara al filósofo que se ocupa de los asuntos de Estado, mientras se juzgaba al que es desadaptado y anticonvencional; que se hiciera un elogio de la conversación privada y discreta entre dos hombres que se guardan mutua estima, y se criticara con severidad el discurso popular, provocador y desvergonzado de los herederos de Diógenes. Es por esta misma razón que el cínico que aparece en escena siendo muy elogiado por los estoicos es un filósofo perruno muy particular, uno aclimatado y, por lo tanto, edulcorado y domesticado. Pero incluso éste no es exactamente un modelo según los del pórtico, y, por si no fuera suficiente, él mismo tampoco pretendería serlo; por dar un ejemplo, tenemos esta descripción que hace Séneca de su amigo cínico: “Por su parte, nuestro Demetrio vive no como quien lo ha despreciado todo, sino como quien ha dejado a los demás la posesión de todo”⁷²³. Según lo expuesto en este pasaje senequiano, la renuncia del cínico sería un acto de filantropía respecto a los otros; si bien es cierto que se desprende de toda propiedad material posible, no lo haría por considerar que las posesiones sean un vicio, ya que no las juzga y tampoco alienta a despojarse de ellas a quien las tiene. Demetrio, en su gran fortaleza, libertad e independencia, permite que los demás hombres, las personas comunes, los no-filósofos, puedan hacerse con todas las cosas de las que él puede prescindir sin mayor dificultad. Por lo tanto, el cinismo, incluso este cinismo complaciente, no aparece tampoco como un ejemplo de existencia recomendable para la sociedad, sino más bien como una figura ideal que sirve de línea fronteriza: es el extremo de la virtud que habría que tener presente para moderarse, para buscar un justo medio respecto a este límite⁷²⁴.

En consonancia con lo aquí expuesto sobre la presencia del cinismo en *La hermenéutica del sujeto*, podríamos resumir las formas en las que es representado el filósofo perruno en la época imperial a dos básicas: el cínico como contraejemplo y el

⁷²³ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* VI 62, 3. *Op. cit.*, p. 348.

⁷²⁴ Ya esta idea del cínico como límite que habrá de tomar como punto de referencia para una actitud moderada, se encuentra en uno de los pasajes que dedica Diógenes Laercio a Diógenes el sinopense: “Decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado” (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* VI, 35., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 295).

cínico moderado, que será, a su vez, el idealizado. En su momento, cuando nos adentremos en la caracterización general que hace Foucault del cinismo en *El coraje de la verdad*, cotejaremos lo que allí se expone con estas dos visiones del cínico presentadas aquí, e intentaremos comprender la forma en la que se integran -en dado caso que sean integrables- a dicha caracterización. Pero es importante dejar ahora en evidencia cómo cada vez va siendo más recurrente la aparición del filósofo cínico en la investigación foucaultiana, bajo la excusa de que usualmente en el cinismo se expresa de forma más transparente y llana los principios más comunes del pensamiento de la época, característica que, no casualmente, será expuesto por Foucault como uno de los rasgos fundamentales del movimiento cínico.

4.4. Franqueza y cinismo: *La parrêsía* (1982)

En mayo de 1982, es decir, dos meses después de concluir su seminario *La hermenéutica del sujeto* en el Collège, Foucault es invitado por Henri Joly, especialista en filosofía antigua, a impartir una conferencia en la Universidad de Grenoble, que aquél decide dedicar al tema que será de su predilección en sus últimos años de vida: la parrhesía. En realidad, lo que Foucault expone en dicha conferencia, que justamente tituló bajo el nombre de *La parrêsía*, no es muy distinto de lo que ya encontramos sobre este mismo tema en *La hermenéutica del sujeto*, en *El gobierno de sí y de los otros*, o en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*; es más bien un resumen de las características más generales del ejercicio parresiástico durante la era helenística e imperial dentro de la cuestión del cuidado de sí y el vínculo entre decir veraz y la autorrealización ética. Si esta conferencia en Grenoble nos brinda un recurso que lo distinga de las demás investigaciones que despliega Foucault en torno a la parrhesía, ese sería la explicitación de la continuidad existente entre sus investigaciones en torno al deber de decir y manifestar la verdad sobre sí mismo (*exagoreusis* – *exomologesis*) dentro de la espiritualidad cristiana de los siglos IV y V d.C., y su estudio de la *parrhesía* en la problemática de la *epimeleia heautou* entre los siglos II a.C., y II d.C. Tanto el estudio del decir veraz en los primeros siglos de la espiritualidad cristiana, que encontramos en el curso en el Collège de 1979-1980 titulado *El gobierno de los vivos* y en el curso en Lovaina que lleva el nombre *Obrar mal, decir la verdad*, como la investigación en torno a la *parrhesía*, a la *libertas*, a la franqueza filosófica, durante el periodo alejandrino e

imperial, se encuentran ambos enmarcados en una inquietud foucaultiana muy recurrente desde antes de los años 80, una que salta a la vista en sus trabajos sobre la institución psiquiátrica o en torno a las prácticas judiciales, nos referimos al tema de la obligación de decir la verdad sobre sí mismo como forma de control, dominación o subjetivación.

También es cierto que lo dicho sobre el cinismo en esta conferencia es muy poco y anecdótico, apenas unas pocas líneas en torno al cínico Crates de Tebas que tienen como fin ejemplificar una de las tres características fundamentales de la parrhesía tal como se presenta en la época helenística y romana. No obstante, a pesar de lo breve y pasajera que es esta alusión al cinismo, tenemos dos razones para detenernos un momento ella. En primer lugar, porque se narra y comenta brevemente una *chreia* que Foucault menciona por primera y última vez en toda su producción filosófica, lo que la hace un indicativo importante de las lecturas que disponía en ese momento sobre la filosofía canina. Y, en segundo lugar, dicha alusión al cínico tebanos puede entenderse como una continuidad matizante de lo ya dicho sobre el cinismo en *La hermenéutica del sujeto* ese mismo año.

Comencemos, pues, por situar en el texto el pasaje sobre Crates que aquí nos interesa. Como dijimos, Foucault nos habla de tres aspectos de la parrhesía durante los siglos II a.C., y II d.C. En primer lugar, Foucault recurre a pasajes de Plutarco⁷²⁵ y Galeno⁷²⁶ para explicar cómo la parrhesía está en directa relación con el precepto délfico del *gnôthi seauton* (conócete a ti mismo), a diferencia de la adulación que, alejándonos de nosotros mismos a través de la lisonja, es más bien el enemigo por antonomasia de dicha máxima oracular⁷²⁷. En segundo lugar, como claramente se ve en la disertación II,

⁷²⁵ "(...) en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, «de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres», el adulator corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pitio, por cuanto siempre contradice la máxima «conócete a ti mismo», creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir" (Plutarco. "Cómo distinguir a un adulator de un amigo" 49a-b., en: *Obras morales y de costumbres (Moralia)* I. Gredos: Madrid, 1992., pp. 201-202).

⁷²⁶ Cfr., Galeno. *De las pasiones y los errores del alma.*, trad. Liliana Cecilia Molina González. Antioquía: Universidad de Antioquía, 2010.

⁷²⁷ Cfr., Michel Foucault. "La parrêsia", en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 257.

24 de Epicteto⁷²⁸, la parrhesía es siempre “algo que se juega entre dos”⁷²⁹, lo que significa que para su ejecución no solo es necesaria la voluntad parresiástica del que se expresa, sino además un cierto conocimiento y, también, una determinada disposición por parte del interlocutor del parresiasta. Por último, y aquí es donde encontramos la referencia al cinismo que nos interesa, la parrhesía se caracteriza por una “libertad de forma”⁷³⁰. El parresiasta es indiferente, no apenas a las reglas de la retórica, sino también a la demostración filosófica, al rigor de las pruebas. Foucault se pregunta entonces si la parrhesía no es más bien una “modulación efectiva, intensa y ocasional del discurso tal como se encuentra, por ejemplo, en la literatura diatríblica”⁷³¹. Como bien se sabe, la interpelación diatríblica del filósofo que se enfrenta a cualquier sujeto públicamente, así como la diatriba en tanto género literario, son fenómenos que se encuentran en la Antigüedad estrechamente asociados a la filosofía cínica, basta con recordar el género *spoudaiogéloion* (serioburlesco), cuya creación sería responsabilidad del cínico Ménipo de Gádara⁷³², y que Demetrio de Falero⁷³³ define como una “diatriba moral mixta de

⁷²⁸ “Muéstrame, pues, qué obtendré hablando contigo. Haz que me entren ganas. Como cuando se le muestra a una oveja la hierba correspondiente le entran ganas de comer, pero si le pones al lado una piedra o pan no se mueve, así también hay en nosotros deseos naturales de hablar, cuando el que ha de escuchar parece alguien, cuando él mismo nos estimula. Pero si está ahí puesto como una piedra o como heno, ¿cómo puede mover deseos en un hombre? ¿Verdad que la viña no dice al labrador «ocúpate de mí»? Sino que, mostrando ella por sí misma que reportará un beneficio a quien se ocupe de ella, reclama el cuidado. Los niños zalameros y avisados ¿a quién no invitan a jugar con ellos y a andar por el suelo y a parlotear? Pero con un burro ¿quién desea jugar o rebuznar? Y es que, por pequeño que sea, sigue siendo un borriquete” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* II, 24, 15-18. *Op. cit.*, pp. 254-255).

⁷²⁹ Michel Foucault. “La parrésia”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Op. cit.*, p. 262.

⁷³⁰ *Ib.*, p. 259.

⁷³¹ *Ib.*, p. 260.

⁷³² Ménipo de Gádara (fl. en la primera mitad del siglo III a.C.), fue un esclavo del cual se ofrecen dos teorías sobre su posterior logro de la libertad: o la consiguió gracias a pedir limosna, o bien, por medio de la usura. Fue discípulo de Crates de Tebas, y, a pesar de su formación cínica, se dice que se suicidó por desesperación al perder todo su dinero (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit.*, p. 513). Es el primero que se registra que fue denominado *spoudogéloios* o autor serioburlesco. Como bien apunta José Martín García, escribió “sobre todo bajo el ángulo rasante de la condición efímera y perecedera de los seres humanos, que aplicaría particularmente a los poderosos y famosos. Tampoco desdeña su crítica burlona a los filósofos de entonces, que era muy propio del género, e igualmente a los grandes dioses y héroes del mito” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 590). Influenció de forma importante en autores posteriores que se sitúan dentro del campo semántico de la risa, entre éstos podemos mencionar a Varrón, Luciano de Samosata, Horacio, Petronio, Boecio, etc.

⁷³³ El texto de Demetrio de Falero (fl. entre el III y el I a.C.), *Sobre el estilo*, contiene unas breves, pero muy interesantes y muy poco comentadas, alusiones al modo de expresión cínica desde el punto de vista retórico-formal. Citemos algunos pasajes de interés: “A veces, personas sensatas usan las bromas en momentos oportunos, como en las fiestas y los banquetes, así como para increpar a los hombres de vida fácil. Como: «El saco de harina que brilla de lejos», la poesía de Crates y «el elogio de la sopa de lentejas», que uno puede leer en una reunión de personas de vida licenciosa. Tal es el carácter en su mayoría de los Cínicos. Tales bromas hacen el papel de máximas y de proverbios” (Demetrio. *Sobre el estilo* III, 170., trad.

humor y gravedad”⁷³⁴; o pensar en el filósofo con formación cínica Bión Borístenes⁷³⁵, “considerado el creador de la diatriba literaria mixta de prosa y verso o *prosimetrum*”⁷³⁶. No obstante, Foucault en este punto recurrirá a las epístolas de Séneca a Lucilio sobre la parrhesía ideal -que ya examinamos en nuestro segmento dedicado a *La hermenéutica del sujeto*- para dar muestra de que no es exactamente este discurso diatríbico la “libertad de forma” a la que se refieren los filósofos del imperio romano cuando hacen alusión a la parrhesía. Se está pensando, más bien, en el arte de la conversación íntima, que permite, según sostiene Séneca, actuar directamente sobre el alma del interlocutor sin sobrecargarla de formas retóricas o de teatralizaciones escandalosas.

Pero, ¿por qué esta “forma libre” de la parrhesía es la de la “conversación íntima entre dos” y no la forma retórica, ni la de la argumentación filosófica, ni la diatríbica? Para Séneca, solo la conversación íntima es realmente kairológica, solo ella garantiza el actuar en el momento oportuno, y si la parrhesía tiene la pretensión de calar en las almas entonces será absolutamente necesario que tenga como punto de enganche esta ocasión adecuada (el *kairós*⁷³⁷)⁷³⁸. No estamos aquí frente a un acto en el que el sujeto descubre reminiscentemente lo que en realidad es; tampoco se trata, agrega Foucault, “de la

José García López. Madrid: Gredos, 1979., p. 82); “Sin embargo, ocurre con frecuencia que por una broma que se añade se produce la apariencia de un cierto vigor, como sucede en las comedias; y todo el estilo de los Cínicos es de esta clase (...) Estas palabras (la de los cínicos) producen a la vez risa y admiración, y lo que se dice es a la vez ligeramente mordaz (...) Causa risa la naturalidad del lenguaje, pero el énfasis oculto es vigoroso. Se puede decir, en general, que toda forma de discurso cínico recuerda a un perro dispuesto a morder, incluso mientras hace fiestas” (*ib.*, V, 259-261., pp. 106-107).

⁷³⁴ Demetrio de Falero. *De Eloquentia* 259., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 28.

⁷³⁵ Bión Borístenes (335-245 a.C.). “Hijo de un liberto que negociaba en salazones de pescado. Su madre empezó siendo prostituta. Le vendieron junto con su familia después de que su padre cometiera fraude fiscal. Fue comprado por un retor y recibió formación como tal. A la muerte de su amo se trasladó a Atenas, donde pudo beneficiarse de una amplia y general educación filosófica: primero en la Academia, con Jenócrates y Crates, luego los cínicos, los cirenaicos (como discípulo de Teodoro el Ateo) y, finalmente, con los peripatéticos, como seguidor de Teofrasto. Diógenes Laercio le asigna algunas *diatribai*, y ello ha dado origen a la idea de que pudo ser el introductor de la forma literaria de la diatriba” (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”. *Op. cit.*, pp. 502-503).

⁷³⁶ José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 30.

⁷³⁷ “Oportunidad, ocasión, momento (justo), momento (crítico)”

(“Dicciogriego”. <http://www.dicciogriego.es/index.php#lemas?lema=552&n=552>. Consultado el 05-05-2017). A pesar de ser un concepto muy recurrente en el territorio de la medicina hipocrática clásica, no deja de ser también muy usual el que se aplique en el campo retórico y oratorio: “ἐτέρῃ τε Θεμιστοκλέϊ γνῶμη... ἐς καιρὸν ἠρίστευσε. (La otra opinión de Temístocles fue considerada la mejor para la ocasión)” (Hdt.7.144.1); “Περικλῆς... ἠρέθη λέγειν. καὶ ἐπειδὴ καιρὸς ἐλάβανε... ἔλεγε τοιάδε. (Pericles fue escogido para hablar; cuando la ocasión se materializó decía lo siguiente)” (Thuc.2.34.8).

⁷³⁸ Michel Foucault. “La *parrêsía*”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. *Op. cit.*, p. 261.

constricción por la necesidad de un razonamiento”; y, habría que agregar, no se trata en lo absoluto del discurso popular y amonestador que se arroja azarosamente sobre una masa de gente indeterminada con el objeto de que alguno de los sujetos que conforman el tumulto se sienta afectado o aleccionado. Muy por el contrario, esta parrhesía senequiana al poner como punto de anclaje del decir veraz al *kairós*, aparta cualquier espontaneidad y reduce al mínimo la intervención del azar -ese enemigo público de la filosofía posalejandrina- en la franqueza. Por ello, el “momento oportuno”, esta kairológia parresiástica, debe tener para el filósofo romano dos elementos en cuenta. Por un lado, el conocimiento íntimo del interlocutor para así elaborar las formas adecuadas que permitan que el discurso genere un verdadero efecto sobre éste, y, dado que cada sujeto es distinto, se hace necesario que la parrhesía se efectúe en la conversación íntima entre dos amigos. En efecto, el discurso veraz que logra influir sobre el alma de un sujeto no es el mismo que influye sobre la de otro, y si consideramos que la muchedumbre es un conglomerado de individuos, entonces debe aceptarse que el discurso diatríbico público, muy propio del cínico, es, desde esta lógica, inútil. Y, por otro lado, la parrhesía debería tener en consideración a la *peristasis*⁷³⁹, las circunstancias concretas del sujeto al que se le habla.

Es en el marco de esta segunda consideración para una adecuada *parrhesía kairológica* en la que surge la referencia al cinismo en el texto de Foucault. Parece paradójico que éste ejemplifique la atención a la *peristasis* en el decir veraz con una anécdota narrada por Plutarco que gira alrededor de una figura cínica, en este caso Crates de Tebas, considerando que la parrhesía de la que se ha venido hablando aquí, tematizada por ese estoico heterodoxo que es Séneca, se opone, según lo visto, a esa expresión muy característica del cinismo que es la invectiva popular y la expresión diatríbica. Revisemos la anécdota:

⁷³⁹ En el diccionario etimológico que ofrece la Universidad de Murcia en su espacio web dedicado al mundo clásico (InterClassica), se dice respecto al término *peristasis*: “en griego, se emplea con valores concretos y con valores abstractos; así, entre los primeros, se aplica, por ejemplo, para designar los alrededores de una casa o de un edificio, el pórtico que circunda una estancia o un templo, el distrito que rodea a una ciudad; para referirse a las condiciones climatológicas o a la posición de los cuerpos celestes. Entre los usos abstractos, se aplica a las circunstancias, a la situación propia de una persona o de sus negocios y se emplea como término retórico para aludir a las circunstancias del caso tratado por un orador. El latín toma el término del griego ya sólo con este último valor. El Diccionario de la RAE no cita el origen griego de esta palabra” (InterClassica – Universidad de Murcia. “Etimoclassica, 2006-2017”. [http://interclassica.um.es/didactica/etimoclassica/palabras/p/peristasis/\(o\)/28](http://interclassica.um.es/didactica/etimoclassica/palabras/p/peristasis/(o)/28)) (Consultado el 04-05-2017)].

Se cuenta que Demetrio Falereo⁷⁴⁰, cuando fue expulsado de su patria y andaba retraído por Tebas sin reputación y pasándolo pobremente, no vio con agrado que se le acercara Crates, ante la expectativa de la franqueza cínica y sus ásperas palabras. Pero Crates se le acercó amablemente y dialogó con él sobre el destierro, diciéndole que «no tenía nada de malo ni merecedor de que lo soportara apesadumbradamente, porque se había librado de asuntos inciertos e inestables». Y a la vez lo exhortaba a tener resolución con respecto a sí mismo y a la situación de sus recursos. Al sentirse aquél más alegre y recobrar el ánimo, dijo a sus amigos: «¡Ay de aquellas empresas y ocupaciones por cuya causa no conocimos a un hombre semejante!». Porque *al afligido convienen las palabras benévolas de los amigos, / y las reprensiones al que enloquece exageradamente*.⁷⁴¹

Salta a la vista que Foucault, al hacer una paráfrasis en su texto de esta anécdota en torno a Crates de Tebas -el menos áspero y confrontativo de los cínicos primitivos-, se encuentra aún aproximándose al cinismo desde esa óptica fundamentalmente estoica que viene tomando desde *La hermenéutica del sujeto*, en la que el filósofo perruno, cuando no es descalificado, entonces se le aclimata, edulcora e idealiza. No extraña en lo absoluto que se haya realizado muy tempranamente en el período helenístico este proceso que hemos llamado “estoicización del cinismo”⁷⁴², ya que los integrantes de las *stoá*⁷⁴³ al considerarse a sí mismos herederos de primera mano del cinismo⁷⁴⁴ -y así, a su vez,

⁷⁴⁰ “Eurípides, frg. 962 N.2. Demetrio de Falero, gobernante de Atenas bajo Casandro hasta su caída (317-307), fue un filósofo peripatético y un rétor famoso” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 504).

⁷⁴¹ Plutarco. *De cómo distinguir al adulator del amigo*. 27, p. 69 c-d., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 504.

⁷⁴² Este proceso de “estoicización del cinismo” ya lo desvela muy tempranamente el emperador Juliano (“El Apóstata”), cuando en su *Contra los cínicos incultos*, dice: “(...) me refiero a los discípulos del filósofo de Citio (Zenón de Citio, padre del estoicismo, discípulo del cínico Crates de Tebas), los cuales, viendo que las ciudades rechazan la excesiva sencillez y pureza de la libertad del perro, la recubrieron, a mi entender, como con disfraces, con la administración de la casa, con los negocios, con la unión conyugal y con la crianza de los niños, según creo para que esta doctrina vigilara más de cerca las ciudades” (Juliano. “Contra los cínicos incultos” 5c-6cd, 185., en: *Discursos VI-XII*, trad. José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982., p. 124). Se ve que se trata de la misma dinámica que Foucault denomina “desprofesionalización de la filosofía”, solo que Juliano responsabiliza directamente a los estoicos de dicho procedimiento.

⁷⁴³ “(...) como el nombre de pórtico en griego es *stoá*, de ahí el nombre de estoicos («los del pórtico») a los seguidores de Zenón” (Nota al pie de Carlos García Gual, en: Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Op. cit., p. 331). Así como una de las versiones de la nominación de “cínico” a los integrantes del movimiento iniciado por Antístenes se debe a que éste impartía sus clases en el gimnasio del Cynosargo (perro blanco), en el caso de los estoicos es porque Zenón de Citio, padre del estoicismo, impartía sus lecciones en el “Pórtico de Pisianacte”, también denominado “Pórtico pintado (*stoá peçile*)” por las pinturas de Polignoto, Micón y Paneno que allí se encontraban (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres* VII, 5. Op. cit., p. 331).

⁷⁴⁴ Diógenes Laercio narra con precisión la forma en que Zenón de Citio se hace discípulo de Crates el tebano, pero también la razón por la que aquél se distancia de la educación del cínico: “El encuentro con Crates aconteció de este modo. Éste (Zenón) estaba leyendo el libro segundo de las *Memorables* de

ubicarse como escuela de tradición y genética socrática⁷⁴⁵ (Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenón de Citio⁷⁴⁶)- les era primordial distinguir al *cínico vulgar* del *auténtico* -figura ésta que, como hemos dicho, oscila entre la descripción historiográfica y la mitificación-, despojando a éste de cualquier rasgo vulgar, impúdico o inmoral que pudiera desautorizar culturalmente su raíz filosófica. En cualquier caso, tampoco sería correcto descalificar como equívoca la mirada estoica del cinismo; ésta, más que presentar una imagen falsa del mismo, lo matiza, enriquece y complejiza en tanto concepto y fenómeno cultural. En la cita de Plutarco -que si bien no es estoico, comparte con los del pórtico la postura que hemos denominada “visión estoicizada del cinismo”- encontramos un claro ejemplo de este enriquecimiento, aquí referido a la cuestión, tan importante para nosotros, de la expresión cínico-parresiástica. La anécdota que narra el historiador de Queronea, aunque no descarta la visión tradicional del cínico como un público, extático y amonestador profeta de la verdad, brinda otro rasgo de su parrhesía.

Como bien señala Foucault, cuando Demetrio conquistó Atenas y era un poderoso soberano, Crates le agredía constantemente con la habitual franqueza cínica diciéndole

Jenofonte, y Zenón, muy contento, le preguntó qué dónde habitaban hombres como aquéllos. Como pasara entonces oportunamente Crates, el librero se lo señaló y dijo: «Sigue a ése». Desde entonces escuchó las lecciones de Crates, extraordinariamente aplicado a la filosofía, pero recatado frente a la desvergüenza de los cínicos. Por eso Crates, queriendo curarle de este reparo, le dio una olla llena de sopa de lentejas para que la transporte por el Cerámico. Cuando le vio que se avergonzaba y que trataba de esconderla, le dio un golpe con su bastón y rompió la olla. Mientras él escapaba y la sopa de lentejas corría por las piernas, le dijo Crates: «¿Por qué huyes, pequeño fenicio? No has sufrido ningún daño»” (*Ib.*, VII, 2-3., p. 330). Dos cosas a destacar en el pasaje. Primero, el despertar de la curiosidad filosófica de Zenón por la lectura de un texto en torno a Sócrates, las *Memorables* de Jenofonte, y el deseo de aproximarse a sujetos que tengan este talante. Por lo tanto, Sócrates como principal motivación filosófica; el acercamiento al cínico Crates es solo secundario respecto a este deseo de acercarse al filósofo ateniense. En segundo lugar, vemos que la separación se produce por la incomodidad del que luego será el padre del estoicismo respecto a una actitud propiamente cínica, la impudicia. El alejamiento de Crates después del vergonzante acontecimiento público con las lentejas derramadas, acompañado de su retiro a un pórtico, genera un cuadro muy sugestivo sobre lo que representa un movimiento filosófico y el otro: por un lado, la figura cínica urbana, completamente expuesta, sin fronteras y, por lo tanto, totalmente desvergonzada; por el otro, el estoico, en ese umbral a medio camino entre la intemperie del *afuera urbano* y el resguardo del edificio, entre la franca exposición cínica y la intimidad de la tertulia académica, en el pórtico.

⁷⁴⁵ Este afán de los estoicos por garantizar una conexión con Sócrates y así ser considerados una escuela fundamentalmente socrática, hace dudar a algunos investigadores sobre supuestos discipulados, conexiones e influencias: “No es imposible que detrás de esos textos podamos vislumbrar una tesis formulada *a posteriori*, tanto por estoicos ansiosos de legitimación socrática como por autores de *Sucesiones* en busca de inequívocas líneas de afiliación” (R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. “Introducción”. *Op. cit.*, p. 14).

⁷⁴⁶ “Zenón de Citio. (C. 335-263 a.C.). Antes de encontrar al estoicismo, Zenón fue seguidor de Crates de Tebas (D. L. 7, 2). Su primera obra, la *República*, «escrita sobre la cola del Perro» (D. L. 7, 4), parece haber evidenciado una considerable influencia cínica. Fue discípulo de otros filósofos: Estilpón, de quien Crates trató de apartarle; los académicos Jenócrates y Polemón (D. L. 7,2); y el megárico Diodoro Crono (D. L. 7, 25)” (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”. *Op. cit.*, p. 521).

que su poder político era poca cosa, razón por la que cuando aquél perdió su soberanía temía enormemente el acercamiento parresiástico de Crates⁷⁴⁷. Aquí nos topamos con la ilustración agresiva del cínico que nos es tan familiar, presentando dos características básicas: en primer lugar, esta invectiva se producía cuando el interlocutor se encontraba en una situación aparentemente muy favorable en términos sociopolíticos; y, en segundo lugar, el discurso acre y violento del cínico surge en tanto prejuicio del otro, como lo que se espera, lo que se teme, antes que éste mismo se manifieste. Estos dos puntos juntos forman una imagen clara de la visión acostumbrada que se tiene del cínico, a la vez que la matiza y contextualiza; muestra, por un lado, que el perfil del cínico como un filósofo confrontativo y áspero no es erróneo, pero, por otro lado, no deja de puntualizar que ese tono responde a una situación particular de su interlocutor, que al ser ignorada por éste mismo (y por el espectador) genera el prejuicio de que ésta es la forma de expresión característica y definitoria del cínico. Se entiende muy rápidamente que se trata de un prejuicio cuando, en la anécdota, Crates se aproxima a Demetrio para consolarlo mostrándole que en realidad no padecía ningún mal. Foucault concluye su referencia a esta anécdota diciendo:

La verdadera *parrêsía* de Crates no consiste, en consecuencia, en herir siempre a aquel al que se dirige, sino en aprovechar el momento y las circunstancias según las cuales se pueda hablar de una u otra manera.⁷⁴⁸

El mismo Plutarco da fin a su anécdota con una máxima que pone el acento sobre la cuestión kairológica, al hacer ver que el buen discurso debe tener en consideración el estado del alma del interlocutor: “(...) al afligido convienen las palabras benévolas de los amigos, / y las reprensiones al que enloquece exageradamente”. Ahora bien, esta matización estoicizante de la parrhesía cínica puede ser leída de dos formas, una - llamémosla así- divisionista, y la otra más bien integradora. Según la primera forma, habría que distinguir un cinismo verdadero -como sería el del Crates de la anécdota, o el de Demetrio, amigo de Séneca- caracterizado por tener un tipo de franqueza kairológica en tanto sustentada sobre el conocimiento de las circunstancias del interlocutor y

⁷⁴⁷ Cfr., Michel Foucault. “La *parrêsía*”, en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Op. cit., p. 261.

⁷⁴⁸ *Ib.*

ejecutada en la conversación íntima, de un cinismo vulgar y falso que solo conoce el ruidoso y grosero discurso popular.

La segunda forma presentaría, por su parte, dos posibilidades. Ambas compartirían la preocupación por la cuestión del momento oportuno (*kairós*), pero, a su vez, no distinguirían una expresión auténticamente cínica (kairológica e íntima) de una inauténtica (inoportuna y popular). La primera, consistiría en no negar de una vez por todas la posibilidad de que existiera algo así como un discurso veraz kairológico respecto al tumulto, es decir, un discurso que, considerando las circunstancias particulares en las que se encuentra un determinado conjunto de personas, fuera capaz de generar una influencia psicagógica real sobre este grupo en tanto que grupo. La segunda posibilidad es, a nuestro parecer, bastante más sugerente, pero para dar con ella hay que apuntar a una inversión del objeto de la franqueza filosófica tal cual la hemos estado viendo en este apartado. Empero, esta inversión no será algo nuevo en la investigación desarrollada por nosotros hasta ahora, e incluso, implica una vuelta a nuestras consideraciones en torno a la parrhesía elaboradas en el segundo capítulo. Sabemos que la parrhesía senequiana, así como la galénica o la descrita por Epicteto, tiene como objeto el alma del interlocutor, su educación, su guitura, su formación ética, su psicagogia. No obstante, como ya habíamos dicho en otro momento, la parrhesía filosófica es ante todo una *técnica de sí*, un ejercicio espiritual sobre sí mismo, una práctica que parte de una preocupación por la autoconstrucción de la subjetividad; la parrhesía, en tanto que práctica ascética, no se distingue de la lectura o la escritura, de la gimnasia, de los ejercicios de renuncia y de ninguna de esas experiencias que tenían como objetivo formar una *paraskeuè* (equipamiento para la vida) y el fortalecimiento general de la propia existencia. La parrhesía, en tanto práctica alethúrgica, está dentro de las prácticas de verdad que constituyen al sujeto que habla, y por eso, dice Julián Sauquillo, “se encuadra dentro de los análisis de los discursos verdaderos del sujeto sobre sí mismo”⁷⁴⁹. En este decir parresiástico tomado como *técnica de sí*, lo más importante no es lo que la palabra pronunciada produce en el otro, sino lo que provoca en aquél que la pronuncia, se trata de la autoafectación que implica lo dicho. Ahora bien, este decir, aunque es cierto que tiene como finalidad esa relación ontológicamente primera que es la del sujeto consigo

⁷⁴⁹ Julián Sauquillo. “Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France”, en: *La actualidad de Michel Foucault.*, ed. Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016., p. 279.

mismo, no se encuentra aislado y tampoco se trata de un monólogo frente a otros; para que la parrhesía haga un efecto real sobre el parresiasta, éste debe efectuar su discurso bajo ciertas condiciones, y no se trata apenas de las condiciones subjetivas del parresiasta -que también son importantes-, sino que además depende de todo un contexto que implica el lugar en dónde se efectúa la franqueza, a quién se le transmite y la forma en cómo se hace. Por lo tanto, vemos cómo hay también una kairología de la parrhesía que consiste en conseguir el momento oportuno en el que la franqueza sea provechosa para el sujeto que la pone en práctica.

Recordemos que uno de los puntos fundamentales de la parrhesía, tal cual la analizamos en el capítulo segundo, era el peligro de decir la verdad; para que un decir veraz sea considerado como auténticamente parresiástico, este discurso tiene que suponer necesariamente un riesgo, incluso el riesgo de perder la vida. Este peligro al que se somete el parresiasta es parte de su entrenamiento ético, ya que el poner en juego la vida por aquello que se dice va generando, a su vez, una relación íntima entre el discurso y la vida de quien lo pronuncia -el objetivo sería, inclusive, que no se pudiera distinguir una cosa de la otra-. Así pues, un elemento fundamental de la kairología parresiástica sería el peligro: allí donde decir una verdad supone un gran riesgo para nosotros mismos, ese será el momento más oportuno para manifestarla. Para decirlo respondiendo a una herencia médico-hipocrática y también dramaturgica, *el momento del kairós, es el momento de la crisis*. Ahora bien, visto así, no hay nada que impida que pueda existir una buena parrhesía pública, popular, frente al tumulto, ya que, como el verdadero objeto de esa franqueza es, en última instancia, el parresiasta mismo, entonces lo importante sería lo oportuno que es su discurso, no para los otros, sino para él mismo en esas circunstancias. Podemos, incluso, dar un paso más allá, si el factor esencial de la parrhesía -o, por lo menos, uno de los más fundamentales- es el peligro que supone decir la verdad, el exponerse frente a la muchedumbre desconocida sin el resguardo de ninguna institución supone, sin lugar a dudas, un riesgo mucho mayor para la vida del parresiasta que el que podría suponer la conversación íntima con un amigo, familiar, discípulo o maestro.

De este modo, vemos que estas dos formas de decir veraz que aparecen en las diferentes anécdotas en torno a los cínicos -tanto la diatrística y pública que es tan paradigmática en el retrato de los herederos de Diógenes, como la íntima y consoladora que vemos en las matizaciones estoicizantes- no son contrarias a la naturaleza kairológica

de la parrhesía, y tampoco al espíritu filosófico del cinismo. Éste no se opone a un cierto modo de expresión parresiástica-filosófica, sino que, más bien, integra sus diferentes consideraciones teóricas en una manifestación dramatúrgica de la verdad. La mismísima anécdota de Crates representa muy bien la bidireccionalidad de la parrhesía del cínico: el pasaje narrado por Plutarco dirige la atención a lo efectivo que fue el discurso consolador y amable del cínico tebano para el antiguo soberano, y por lo tanto lo que se destaca es el bien que produce la parrhesía al interlocutor del parresiasta. Pero también se advierte que antes de que Demetrio perdiera el poder político, Crates no dejaba de interpellarlo de forma incisiva sin tener, en apariencia, ningún éxito en la corrección moral de aquél. No se explican “las reprensiones al que enloquece exageradamente”, para decirlo en palabras de Plutarco, si el objetivo parresiástico del cínico es ese sujeto enloquecido que, de todas formas, no cambiará de actitud o parecer debido a dicha locura. Pero si la verdadera finalidad de esta franqueza diatríblica frente al soberano es el parresiasta mismo, entonces todo adquiere sentido, ya que si la kairología de la parrhesía que tiene como finalidad el sí mismo pone el momento oportuno en el peligro, entonces solo el ejercer el decir veraz frente al tirano podría ser tan o más provechoso que ejercerlo con la muchedumbre, en tanto que solo el orgullo herido de aquél puede suponer un riesgo igual o mayor para la vida del parresiasta que el que supondría una multitud enardecida.

El cinismo, esta vez personificado en la figura de Crates, vuelve a presentarse aquí, en continuidad con lo ya asomado en *La hermenéutica del sujeto*, como un eclecticismo pantomímico y radical, no ya de los ejercicios espirituales helenísticos en general, sino de la parrhesía en particular. Vemos, nuevamente, como su adopción dramatúrgica de las ideas más tradicionales sobre un tema, en este caso el de la franqueza, da lugar a una imagen ambigua y aparentemente paradójica, una imagen que fluctúa entre, por un lado, la expresión mordaz, grosera, teatral, diatríblica y popular, y, por el otro, la consolación íntima dirigida a la figura de un político desafortunado. Es justo esta característica tan propia del cinismo, la de tomar lo fundamental de una tradición y representarlo de formas tan ejemplares como inauditas, la que hizo que fuera tan frecuente la escisión entre un cinismo ideal y auténtico, que es descrito ensalzando las anécdotas comúnmente consideradas más edificantes, y un cinismo vulgar y falso, que estaría esbozado en cada anécdota moralmente escandalosa, sin procurar comprender el paradigma según el cual las diferentes actitudes del cínico, tanto las más modélicas como las más impúdicas, no son contradictorias. Este punto en particular es singularmente

importante para nosotros, dado que entre los principales objetivos de esta investigación tenemos el intentar comprender dicho paradigma, el evitar caer en la tentación del antagonismo fácil que pone de un lado a un cinismo verdadero y del otro a un cinismo inauténtico y el cubrir las lagunas que separan una concepción antigua y filosófica del fenómeno cínico de una moderna y peyorativa. Mas, por ahora, sigamos con nuestro *rastreo* del cinismo en el itinerario foucaultiano.

4.5. Política y cinismo: *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983)

Como ya señalamos en el segundo capítulo de esta investigación, donde justo *El gobierno de sí y de los otros* fue un texto protagónico, el seminario impartido entre 1982 y 1983 en las aulas del Collège expone un recorrido histórico del fenómeno de la parrhesía en la Antigüedad. En esta indagación de carácter histórico, vemos como la práctica parresiástica, que brota el seno de la institución democrática -explicada por Foucault a partir de la tragedia euripídica, basándose principalmente en la obra *Ión*⁷⁵⁰- y que luego se ejerce en la recámara del tirano cuando el territorio político se ha hecho monárquico, se convierte muy pronto en la expresión más característica de la filosofía clásica y alejandrina, presentándose, además, como un decir libre, ajeno, conflictivo y reactivo al lugar de su origen, es decir, a la institucionalidad política y a la retórica que le es inherente a ésta. Para ejemplificar esta parrhesía filosófica, Foucault recurre al ejemplo -en cierto sentido inaugurador- de Sócrates en *Apología*, en donde el ateniense expone un decir franco, filosófico y cuestionador dentro de un escenario político-institucional. También aludirá a las epístolas de Platón, en las que se narra el encuentro del filósofo ateniense y el tirano de Siracusa; a los mordaces diálogos de Luciano el samosatense⁷⁵¹; en algún

⁷⁵⁰ Cabe destacar que Foucault cuando hace su descripción de la parrhesía en el *Ión* ya se encuentra pensando en su vínculo con la parrhesía filosófica y, especialmente, en la del cínico, sobre todo en aquellos momentos donde la franqueza en la tragedia euripídica se caracteriza por la expresión crítica del débil hacia el poderoso. Dice Foucault en las primeras páginas de su seminario: “(...) el discurso racional que permite gobernar a los hombres y el discurso del débil que reprocha al fuerte su injusticia. Ese par es muy importante, porque vamos a reencontrarlo, en cuanto constituye toda una matriz del discurso político”; y en el manuscrito que uso para su curso, agrega: “Es toda una matriz del discurso filosófico: el hombre despojado de todo poder proclama frente al tirano en qué consiste la injusticia: el cínico” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 122).

⁷⁵¹ Los dos textos de Luciano a los que hace referencia Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* son *Subasta de vidas* y *El pescador o los resucitados* (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 268-269). Aunque más adelante nos detendremos en algunos textos de Luciano de Samosata que son retomados por Foucault en *El coraje de la verdad*, vale la

momento al padre del cirenaismo, Aristipo⁷⁵²; y, finalmente, a Diógenes y “la parrhesía cínica, el hablar franco cínico” que, según advierte Foucault en las primeras páginas de

pena señalar en este momento que esta será la primera vez que Foucault aborde *Subasta de vidas* y la primera y última en la que aborde *El pescador*, en donde, además, el cínico Diógenes, tanto en uno como en otro texto, tiene un lugar muy importante. En la primera de las obras -de la que hablaremos más adelante- Luciano ridiculiza una serie de “vidas filosóficas” poniéndolas en subasta, y una de estas vidas será la del cínico sinopense. Éste será despachado por los potenciales compradores por tratarse de una vida ridículamente insultante, inútil e innecesariamente áspera; incluso, los subastadores llegan a querer deshacerse de él por dos óbolos (Luciano. “Subasta de vidas” 7-11., en: *Obras II.*, trad. José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988., pp. 35-38). *El pescado o los resucitados* se presenta como una continuación del diálogo anterior. Luciano narra que los grandes filósofos (Sócrates, Platón, Aristóteles, Aristipo, Epicuro, el mismísimo Diógenes, entre otros), frente al texto previo, se han indignado y quieren enjuiciar al que lo realizó. Este creador tendrá el nombre de Parresiades, que claramente hace alusión a la parrhesía, a la franqueza, por lo que el autor sería el hombre franco por excelencia, o la franqueza misma encarnada. Por lo tanto, los filósofos llevan a juicio a Parresiades, y los jueces serán La Filosofía, la Virtud, la Prudencia, la Justicia, la Educación y la Verdad. Los filósofos escogen como abogado acusador, en primera instancia, a Platón, pero luego éste recomienda que mejor se escoja a un cínico, a lo que Diógenes toma la iniciativa para realizar la acusación porque, según él mismo, ha “sido ultrajado en mayor medida que todos”. De esta manera, Diógenes toma un papel protagónico en el texto (Luciano. “El pescador o los resucitados” 23-38., en: *Obras II.*, trad. José Luis Navarro González. *Op. cit.*, pp. 70-80). Parresiades se salva de la acusación y se gana la simpatía de estos filósofos auténticos al especificar que esas “vidas” a las que se refiere en su *Subasta* no era la auténtica vida filosófica de estos filósofos reales, sino la vida de impostores que decían imitarlos. El diálogo termina con una delirante pesca en donde Parresiades junto a la Filosofía y a los filósofos, usan una carnada para atrapar a estos impostores, y, mientras van siendo atrapados, los filósofos auténticos van diciendo uno a uno que no reconocen de ninguna manera a estos malos e infames emuladores.

⁷⁵² Cuando Foucault muestra cómo en la Antigüedad empieza a identificarse la filosofía con la labor parresiástica, se toma la libertad de ejemplificar esto con el padre de la filosofía cirenaica: “Si les parece, me limitaré a tomar como testimonio muy precoz de ello lo que ya manifestaba uno de los contemporáneos de Sócrates. Me refiero a Aristipo tal como lo describe Diógenes Laercio, al que verán aparecer en seguida, de manera simétrica con Sócrates y Platón, también como parresiasta, con otra modalidad, claro está, pero parresiasta como lo serán sin duda la mayor parte de los filósofos de la Antigüedad. Aristipo era un filósofo que, al igual que Platón, se relacionó con el tirano Dionisio. Por lo demás, éste sentía mucha estima por él o, en fin, una estima relativa, ya van a verlo. Y Aristipo como Platón, mostró su *parrhesía* en las relaciones tempestuosas con Dionisio, aunque en rigor de un modo un poco diferente” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 298). Foucault ejemplifica la parrhesía de Aristipo con un divertido pasaje narrado por Diógenes Laercio: “Cuando Dionisio le escupió (a Aristipo) a la cara, lo soportó pacientemente; y a uno que se lo reprochaba, dijo: «Los pescadores aguantan que el mar los salpique de agua salada cuando quieren pescar un gobio, ¿y yo no he de soportar unas salpicaduras de vino aguado cuando quiero pescar a un baboso?»” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres II*, 67., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 89). Foucault prosigue con un breve comentario de la cita: “Advertirán entonces esta especie de juego distinto, de forma distinta de la *parrhesía*, en la cual está otra vez el filósofo en relación con el tirano, en relación con el gobernante y frente a la necesidad de practicar cierto juego de verdad con respecto a él. Pero, mientras que la dignidad de Platón no le permitía tolerar las injurias, Aristipo acepta los insultos de Dionisio. Los acepta para estar más seguro de guiarlo mejor, como cuando se caza a una ballena. Cuando se trata de cazar una ballena o pescar un gran pez, es decir, un tirano, ¿no se puede tolerar un escupitajo? Pero -siempre en el marco global de lo que era para Aristipo, de lo que era para Sócrates, de lo que era para Platón y de lo que será, a mi juicio, para toda la filosofía antigua la función general de la filosofía, es decir, la posibilidad de hablar valerosa y libremente, y decir valerosa y libremente la verdad-, cuando se preguntó a Aristipo «qué beneficio le había aportado la filosofía», respondió: «El de poder hablar libremente a todo el mundo»” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, pp. 298-299). Quizás una investigación profunda sobre aquellos filósofos perrunos que son los cínicos requeriría que se hiciera a la vez un trabajo en torno a los cirenaicos en

general y a Aristipo en particular, ese que fue llamado “perro real” por el mismísimo Diógenes: “(...) pues gozaba del placer de las cosas presentes, y no se molestaba en afanarse por el goce de las ausentes. De ahí que Diógenes lo llamara el perro regio (...)” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II, 66., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 89). De hecho, las cuatro referencias que hace Foucault en *El uso de los placeres* al cirenaico no desentonan con la visión general que tiene el filósofo francés del cínico. En la primera referencia (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 51), Foucault nos recuerda que para Aristipo “No difiere el placer del placer, ni es más placentero que otro” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II, 87., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 95), indistinción que es comparable, entre matices, al desprecio generalizado del placer por parte de Antístenes, o el desprecio del placer diogénico como único y verdadero placer -ya nos detendremos en esto más adelante-. Tanto en el segundo como en el tercer pasaje en donde se hace referencia a Aristipo (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, pp. 53-54, 77), Foucault hace alusión a un tema muy recurrente en la filosofía cínica y el pensamiento helenístico en general, la cuestión del peligro de ser pasivo respecto a los placeres, de dejarse dominar por ellos: “lo mejor es dominar los placeres sin dejarse vencer por ellos, no el no disfrutarlos” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II, 75., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 91). Como vemos, aunque se da una clara coincidencia entre cínicos, cirenaicos y filósofos clásicos en general, en el asunto del peligro que representa el ser pasivo respecto a los placeres, cinismo y cirenaismo se muestran, a la vez, como dos posturas radicalmente antagónicas cuando se presta atención a las soluciones que brindan: mientras el primero buscaría una evasión del placer -incluso al momento de saciar las necesidades naturales- para lograr un placer verdadero, el placer de no necesitar placeres; el segundo, por su parte, siempre estaría en búsqueda de este placer momentáneo como objetivo fundamental, un placer siempre idéntico a todo otro placer, ni mayor ni menor, ni mejor ni peor, y en ese proceso de procura del homogéneo placer instantáneo, no dejarse dominar ni atrapar por ninguno en particular, por no ser ninguno destacable por encima de los otros. En el cuarto y último pasaje (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres. Op. cit.*, p. 66), Foucault habla del excesivo desarreglo de Aristipo al que hace referencia Jenofonte en su *Memorable* (Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates* II, 1., trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993., p. 59), lo que denota un punto de encuentro entre la inaceptabilidad de la filosofía cínica, de la que hablará Foucault en *El coraje de la verdad*, y la inaceptabilidad generalizada del hedonismo cirenaico en la Antigüedad.

Habría que tomar en consideración que, así como Foucault, Deleuze, Glucksman, Sloterdijk, entre muchos otros, oponen el cinismo diogénico a Platón, y buscan comprender la filosofía cínica a partir de la contraposición con el platonismo; Hegel, por su parte, sostiene que la postura antitética al cinismo sería ese otro movimiento “socrático menor”, fundado por Aristipo, que es el cirenaismo. No obstante, esta contraposición se sostendría sobre una coincidencia fundamental de herencia socrática: “Sócrates había querido formarse y desarrollarse como individuo: la vida individual y la filosofía práctica fueron también el propósito fundamental que inspiró a sus discípulos, principalmente a los de la escuela cirenaica y a los de la escuela cínica. Y así como los cirenaicos no se aferraron a la determinación de lo bueno en general, sino que lo cifraron más bien en el *placer* del individuo, los cínicos parecen haber sido completamente opuestos a esto, ya que expresaban el contenido determinado de la satisfacción como necesidad natural con la determinación de la negatividad contra lo que otros hacen. Los cirenaicos expresaban con ello su especial subjetividad, y lo mismo hacían los cínicos; ambas escuelas persiguen, por tanto, en el fondo, una y la misma finalidad: la libertad y la independencia del individuo” (G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005., pp. 118-119). Más adelante, agrega Hegel: “Mientras que los cirenaicos, con arreglo a su principio determinado, cifraban la esencia de la consciencia en la consciencia del hombre como individuo, o en el sentimiento, los cínicos, por el contrario, la buscan en la individualidad en cuanto tiene directamente para mí la forma de lo general, es decir, en cuanto yo soy una consciencia libre indiferente frente a todo lo individual y concreto. En este sentido, los cínicos se enfrentan, a primera vista, con los cirenaicos, pues mientras que éstos consideran el sentimiento como principio, aunque ampliado en términos de generalidad y perfecta libertad en cuanto que tiene que ser determinado por el pensamiento, aquéllos arrancan de la libertad e independencia completas como determinación del hombre. Sin embargo, como esto es, en realidad, la misma indiferencia de la consciencia de sí mismo (...) tenemos que los extremos del pensamiento cínico y del cirenaico se levantan por obra de su propia consecuencia, convirtiéndose en fases de transición del mismo pensamiento.

su seminario, “está lejos de ser un concepto y un valor absolutamente unívocos”⁷⁵³. Como es de esperarse, será esta modalidad cínica y específicamente diogénica que describe Foucault en la que nos detendremos ahora.

La modalidad parresiástica de los cínicos es presentada en *El gobierno de sí y de los otros* como la antípoda de la forma platónica; “la vertiente más opuesta que quepa imaginar al platonismo”⁷⁵⁴. Hay, dice Foucault, una relación muy marcada entre el decir veraz filosófico cínico y la práctica política, una relación tan estrecha como la que se ve en aquellas epístolas donde Platón va al encuentro del tirano Dionisio para brindar su franco consejo. No obstante, la modalidad cínica, se caracterizaría más bien por “el afrontamiento, la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad”⁷⁵⁵. Para distinguir la actitud psicagógica de Platón para con el tirano de la forma en cómo el cínico se dirige a la figura en donde se coagula el poder político, Foucault trae a colación dos pasajes narrados por Diógenes Laercio. En la primera anécdota, el sinopense se enfrenta a Filipo II de Macedonia: “Capturado (Diógenes) después de la batalla de Queronea, fue conducido ante Filipo, y al preguntarle éste quién era, le respondió: «Soy un espía de tu insaciabilidad»”⁷⁵⁶. De este modo, vemos que aquí Diógenes se presenta a sí mismo frente al emperador macedonio de la forma en que Epicteto esboza al cínico, a saber, como un espía, como el *katáscopos*. Pero la especificidad de esta misión *katascópica* que tiene el cínico con Filipo es particularmente interesante. El cínico, dice Epicteto, es un espía de la humanidad, es decir, va a la vanguardia de ésta para luego volver con la verdad de lo que desconoce y le aguarda, pero en esta ocasión en particular la misión de espionaje de Diógenes se da casi al mismo tiempo que su labor parresiástica, y dado que su decir veraz es dirigido a la humanidad en general, y no a una patria cualquiera, el sinopense ejerce su

Entre los cirenaicos se da el movimiento de retorno de las cosas a la consciencia, según el cual nada es para mí la esencia; también los cínicos proclaman que el hombre debe preocuparse solamente de sí mismo, y su principio es, lo mismo que el de los cirenaicos, la consciencia de sí mismo individual” (*Ib.*, p. 128).

⁷⁵³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 51.

⁷⁵⁴ *Ib.*, p. 250.

⁷⁵⁵ *Ib.*

⁷⁵⁶ Diógenes Laercio, VI, 43 y Pseudo-Eudocia, *Violar* 322, p. 241, 26-242, 2., en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 224. Según el anecdotista, este pasaje sería relatado por la interesantísima figura de Dionisio el estoico. Filósofo nacido en Heraclea y apodado *el Transformista* o *el Tránsfuga*, porque al hallarse próximo a la vejez, pasó de la rigurosa sobriedad de la filosofía estoica al hedonismo radical de los cirenaicos (Cfr., José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 224). Esta misma anécdota la encontramos narrada por Plutarco en *Sobre el exilio* (16, p. 606 b-c) y en *De cómo distinguir al adulator del amigo* (30, p. 70 c).

franqueza hacia lo espiado mismo, hacia el tirano. El espionaje que realiza Diógenes del vicio de Filipo -que sería una parodia ética de la labor de espionaje militar que busca dar cuenta de las flaquezas del enemigo- no tiene como función ver los puntos débiles del emperador para luego decirle a sus enemigos dónde y cómo atacar -lo que en efecto haría un espía militar-, sino que, al estar más allá de los problemas específicos de la geopolítica, por tener una misión acorde a su condición de cosmopolita -y por ello atópica-, por servir a la humanidad entera, el cínico ejerce su decir veraz sobre el hombre que está afectado por los verdaderos enemigos, por los únicos enemigos que le preocupan al cínico en tanto que éste es protector de los hombres y enviado de los dioses, esos enemigos no son los otros Estados y tampoco sus ejércitos, sino los vicios, y, en este caso particular de Filipo, el vicio de la insaciabilidad. Así pues, el cínico espía a Filipo y encuentra en él al enemigo de la humanidad en general y del emperador mismo en particular, encuentra el vicio, y al encontrarlo ejecuta su labor parresiástica de decirle al hombre -pasando por alto su condición nómica de emperador- que está siendo acechado por el enemigo, le advierte de inmediato sobre él porque solo así puede ser combatido, claro que con el riesgo de que, por la característica franqueza del cínico, éste sea castigado o muera a manos de la víctima que intenta proteger.

La segunda anécdota a la que hace referencia Foucault es una de las muchas que muestra frente a Diógenes y al hijo de Filipo II, el aún más célebre y prominente Alejandro Magno: “Cuando una vez se presentó ante él (Diógenes) Alejandro y le dijo: «Yo soy Alejandro, el gran rey», contestó: «Y yo Diógenes el Perro»”⁷⁵⁷. Para Foucault en este par de anécdotas salta a la vista que existe una “exterioridad absoluta” entre el filósofo y el soberano, entre el parresiasta y el político, “en exacta oposición a lo propuesto por Platón”⁷⁵⁸. No obstante, aquí la contraposición que acentúa Foucault entre Platón y Diógenes no se limita a la referencia de las epístolas en las que se narra el acercamiento entre el ateniense y Dionisio II el Joven, sino que parte del concepto platónico de “filósofo rey” que, si bien es importante en la iniciativa que tiene Platón de ir a aconsejar al tirano de Siracusa, no se limita en lo absoluto a este escenario práctico del consejo, sino que, más bien, es un principio básico, desde *La República*, de la filosofía

⁷⁵⁷ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 60., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 225.

⁷⁵⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 250.

política platónica. Ahora bien, particularmente esta respuesta diogénica, “yo soy el perro”, es para Foucault -e insiste continuamente en ello- radicalmente antiplatónica; “¿Qué puede haber más alejado del rey filósofo -se pregunta retóricamente Foucault-, del filósofo que es rey, que esta réplica típica y cabalmente antiplatónica, palabra por palabra antiplatónica?”⁷⁵⁹ Nos parece que encontramos aquí una armónica continuación de lo dictado por el filósofo francés en 1978 en *La filosofía analítica de la política*.

El juego platónico del poder tiene, según esta comparación foucaultiana entre cinismo y platonismo en *El gobierno de sí y de los otros*, dos formas: la forma del filósofo consejero, del filósofo que se acerca al tirano para actuar sobre y a través de su poder (*Carta VII*); y la forma del filósofo rey, el filósofo que legisla (*La República*). Estas dos son idénticas a esas otras dos formas en las que, según Foucault en *La filosofía analítica de la política*, se vinculan filosofía y poder: el modo de Platón (consejero del soberano) y el modo de Solón (filósofo legislador). En ambos modos, la filosofía estaría siendo entendida como “moderadora del poder”. La tercera forma en la que se vinculaba filosofía y poder en esta conferencia era la cínica, y veíamos que se planteaba allí, más o menos implícitamente, una diferencia fundamental entre esta forma y las otras dos, partiendo del hecho de que ésta no era “moderadora del poder” y se distinguía por darse desde una exterioridad reacia a las dinámicas políticas. Esta diferencia fundamental que no se explicita lo suficiente en el congreso realizado en Tokio por Foucault, se presenta con total transparencia en el seminario en el Collège del 83, al contraponerse aquí la parrhesía cínica y la parrhesía platónica cuando una y otra se enfrentan al poder político. Tanto en el texto del 78 como en éste del 83, el cinismo es visto como una exterioridad, un desafío y una irrisión⁷⁶⁰ respecto al lugar donde se concentra el poder, y, también en ambos, la relación de Platón con el territorio político (que incluiría la forma solónica) se entiende como intersección, pedagogía e “identificación del sujeto que filosofa y el sujeto que ejerce el poder”⁷⁶¹. Pero en *El gobierno de sí y de los otros*, a diferencia de lo expuesto en *La filosofía analítica de la política*, no solo se hace una distinción entre la forma platónica de relacionarse con el poder y la forma cínica, sino que con total claridad se les entiende como antagónicas. Dice Foucault respecto al cinismo:

⁷⁵⁹ *Ib.*, pp. 250-251.

⁷⁶⁰ *Ib.*, p. 251.

⁷⁶¹ *Ib.*

Tenemos aquí un juego de la parrhesía filosófica, un juego del decir veraz filosófico, un juego del ser veraz filosófico frente al ejercicio del poder y la identificación de un individuo con el poder (yo soy el rey Alejandro), un juego que está, desde luego, extremadamente alejado del juego de Platón y es incluso opuesto a éste.⁷⁶²

De esta manera, tenemos una oposición radical entre el platonismo y el cinismo en su relación con el poder; entre, por un lado, la pedagogía o legislación filosófica que modera el poder, y, por otro lado, “la máscara gesticulante contra el poder”, la insolencia y el lenguaje diatribico contra los que ejercen o quieren ejercer el poder⁷⁶³. Curiosamente, en este punto el cinismo aparece como un fenómeno mucho más cercano al gesto socrático que el platonismo. A diferencia de la parrhesía de Platón o Séneca que se da en la antecámara del príncipe para educarlo, o de la parrhesía pericleana que se ejerce en el Senado, o incluso de la que se realiza en el interior de una escuela filosófica, la cínica se tratará, más bien, de la perpetuación y radicalización de esa tradición iniciada por Sócrates que consiste en interpelar a los transeúntes sin responder a las normas del juego de ninguna institución en particular⁷⁶⁴. Pero el cinismo, al tiempo que rescata la tradición socrática, radicaliza a través de sus actitudes, sus gestos y su forma de vivir, esa tradición helénica democrática que pone el lugar de la intervención política en la urbe; a diferencia de Platón que tendrá como *topos* de la actividad parresiástica la subjetividad del soberano, lo que responde a una adaptación de los tiempos en los que el poder político se concentra en el monarca. Al respecto, dice Foucault en *El gobierno de sí y de los otros*:

(...) los cínicos (...) ponían en la plaza pública la relación entre el decir veraz filosófico y el ejercicio del poder político. Los cínicos son hombres de la calle, hombres del ágora. Son hombres de la plaza y también de la opinión. El lugar de la relación entre el decir veraz filosófico y ese ejercicio del poder político, que está ahora en manos del monarca, ese nuevo personaje, esa realidad política nueva en la época, se encontraba pues en la forma del enfrentamiento a medias desafío y a medias irrisión, cuyo ejemplo daba Diógenes frente a Alejandro. ¿Cuál va a ser para Platón el lugar de esa relación necesaria y no coincidente entre el decir veraz filosófico y la práctica política? No es la plaza pública. En ese sentido, si les parece, los cínicos aún son hombres de la ciudad que perpetuarán hasta el Imperio romano esas tradiciones de la ciudad, de la plaza pública, etc. Para Platón el lugar de la

⁷⁶² *Ib.*

⁷⁶³ *Ib.*, p. 300.

⁷⁶⁴ *Ib.*, p. 267.

relación no coincidente no es la plaza pública sino el alma del príncipe.⁷⁶⁵

Se plantea aquí otra discordancia fundamental entre la filosofía cínica y la platónica: son dos posturas antagónicas frente al “cambio de los tiempos”. Por un lado, nos topamos con la tozudez cínica que hace persistir una forma de hacer filosofía (y política) que está en desuso, esta persistencia se realiza a través de una radicalización de esa forma tradicional, y al enfrentarla al cambio de los tiempos, además de dejar en evidencia una exterioridad respecto a los mecanismos de las nuevas dinámicas político-institucionales, produce una ineludible y áspera confrontación entre dicha práctica filosófico-política y el nuevo contexto en que dicha práctica se ejecuta. Por otro lado, Platón, en su deseo de pasar del *logos* al *ergón*, hace actuar su franqueza filosófica en el escenario político que exigen los tiempos para tener una influencia efectiva sobre el Estado, y este escenario no será otro que el espacio que ocupa el tirano, o, más precisamente, su alma. Foucault ejemplifica esta paradigmática contraposición con una anécdota que, en sus propias palabras, “es muy importante y muy seria”⁷⁶⁶:

Platón, viéndolo (a Diógenes) lavar verduras, se le acercó y le dijo al oído: “Si sirvieras a Dionisio, no estarías lavando verduras”; y él le respondió, hablándole asimismo al oído: “Y tú, si lavaras verduras, no estarías sirviendo a Dionisio”.⁷⁶⁷

Vemos en la anécdota los lugares de la acción filosófica que corresponden al platonismo y al cinismo. Por una parte, Platón, que adaptándose a las circunstancias políticas que se le presentan lleva su discurso a la acción acercándose al tirano y poniéndose a sus servicios; por la otra, Diógenes, sin pacto ni lugar específico, atópico, siendo él mismo el lugar de la parrhesía, y como la errancia cínica suele ser un deambular urbano, entonces el escenario predilecto para su intervención política es justamente la

⁷⁶⁵ *Ib.*, p. 255.

⁷⁶⁶ *Ib.*

⁷⁶⁷ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 58., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 225. No obstante, la tradición suele poner como protagonistas de la anécdota a Diógenes y al cirenaico Aristipo, consejero habitual del tirano siracusano; y algunas veces a Antístenes, padre del cinismo, con Aristipo (Diógenes Laercio, II 6 8 y Pseudo-Eudocia, *Violar* 175, p. 122, 17-22; *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 192; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* IV 3 ext. 4., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op., cit.*, p. 243). En algunas de esas anécdotas es Diógenes (o Antístenes) quien al ver a Aristipo pasearse al lado del tirano, le dice que si lavara lentejas no tendría que soportar la prepotencia del tirano, a lo que el de Cirene le contesta que si supiera tolerar tiranos no tendría que tomarse las molestias de lavar verduras (Cesio Baso, *Sobre la anécdota* V I, p. 273; Horacio, Epístolas I 17, 13 ss).

plaza pública. El antagonismo entre parrhesía platónica y diogénica respecto al poder político también responde aquí a una cuestión de direccionalidad: Platón va en búsqueda del tirano para hacer efectivo su decir veraz, el sinopense, por su parte, pone en juego su franqueza filosófica cuando lo procuran o cuando se tropiezan con él (caso de Filipo II, de Alejandro Magno, del orador Demóstenes, etc.). Esto sucede por dos razones: en primer lugar, el cínico no necesita pactar con escenarios específicos para hacer funcionar su parrhesía, debido a que ésta es la marca de la totalidad de su existencia en tanto vida filosófica, y a que no hay en el cinismo la escisión entre *logos* y *ergón* que tanto inquietaba a Platón antes de viajar al recinto de Dionisio el Joven; en segundo lugar, justo por tener Diógenes una vida completamente expuesta, una vida que sirve como prueba legitimadora de su discurso, vida que es, incluso, su discurso mismo, entonces cualquiera -ciudadano común o tirano- puede hacerse con sus servicios acercándose a él, como es el caso del mismo Platón que aproximándose al cínico para convidarlo con cierta chanza a tener mejores tratos con los poderosos, se expone así a su decir veraz.

Tomando en consideración la insistencia de Foucault en hacer notar la radical contraposición entre ambos modos parresiásticos ante la política -el modo de la moderación frente al de la irrisión, el del pacto frente al de la inadaptación, el de la escisión entre discurso y acto frente al de la homofonía entre estos-, llama la atención que llegue a decir que, a pesar de la descripción que aquí hemos hecho del cinismo basándonos en lo descrito en *El gobierno de sí y de los otros*, el cínico, sin embargo, llega a halagar, reconocer y aceptar el poder del tirano al punto de integrarse a él⁷⁶⁸. Foucault hace esta fugaz aseveración basándose en una anécdota de Diógenes Laercio inmediatamente posterior a aquella en donde Alejandro se presenta como el gran rey, y el cínico sinopense, a su vez, como un perro. Dicho pasaje dicta así: “Preguntado por qué lo llamaban perro, respondió: «Porque meneo la cola ante los que dan, a los que no dan, ladro, y a los malvados los muerdo»”⁷⁶⁹. Foucault intercambia “meneo la cola ante los

⁷⁶⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 251.

⁷⁶⁹ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres VI*, 60., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 225.

que (me)⁷⁷⁰ dan” por “halaga (Diógenes) a quienes le dan”⁷⁷¹, y a esto luego agrega: “(...) al halagar a quienes le hacen regalos, acepta cierta forma de poder político, se integra a él y lo reconoce”⁷⁷². Es cierto que Foucault en el mismo hilo argumental expresa que, así como el cínico halaga a quienes le dan, asimismo le ladra a quienes no lo hacen y muerde a los malos, por lo que, aunque acepte el poder “se siente libre de decir franca y violentamente lo que es, lo que quiere, lo que necesita, lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es justo y lo que es injusto”⁷⁷³. Así presentada la descripción del cínico, pareciera que se estuviera hablando de otro tipo de “perros filosóficos”, los cirenaicos, cuyo fundador, Aristipo, fue denominado por el propio Diógenes de Sinope como “el perro regio”⁷⁷⁴. Es Aristipo ese que, aunque entiende la filosofía como el ejercicio de hablar libre y francamente en cualquier momento, no deja de disfrutar de los favores que le brinda el tirano⁷⁷⁵. No pareciera que sea ese el caso de Diógenes, que, según cuenta la tradición, cuando Alejandro el macedonio le ofreció lo que él requiriera, apenas le pidió que se apartara y no le hiciera sombra (ya nos detendremos más adelante en dicha anécdota cuando abordemos el texto *Discurso y verdad en la antigua Grecia*). En cualquier caso, vemos con dificultad que se pueda interpretar la primera razón que brinda Diógenes para llamarse perro (que mueve la cola cuando le dan) de la forma que lo hace Foucault. En primer lugar, la metáfora del movimiento del rabo no parece responder a un acto adulatorio, sino más bien de agradecimiento o, más precisamente, de alegría. En segundo lugar, el cínico no solo se llama a sí mismo perro respecto a su relación con los poderosos, es siempre un perro, a la vista del político, del filósofo, del ciudadano común o de él mismo, por lo que su movimiento de cola no es una aceptación de un cierto poder político, sino una actitud generalizada respecto al acto donativo de cualquier individuo. En tercer lugar, el carácter de lo dado no queda especificado en lo absoluto; por ejemplo, la oferta de Alejandro, tal cual como dijimos, se limitó a la petición irrisoria de que se apartara de su vista, y ante el consejo de Platón de que supiera codearse con tiranos, Diógenes optó por preferir lavar legumbres. En cuarto lugar, la tercera razón que da el

⁷⁷⁰ Carlos García Gual traduce el pasaje con el pronombre personal: “(...) Porque muevo el rabo ante los que me dan algo” (Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres* VI, 69., trad. Carlos García Gual. *Op. cit.*, p. 306).

⁷⁷¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 251.

⁷⁷² *Ib.*

⁷⁷³ *Ib.*

⁷⁷⁴ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II, 66., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 89.

⁷⁷⁵ Confrontar con el pie de página 201.

filósofo para explicar su condición de perro, a saber, que muerde a los malos, supone un posible conflicto respecto a la primera razón, a no ser, claro está, que no sea demasiado problemático concebir una *alegre mordacidad* cínica -no está de más recordar ese pasaje de Demetrio Falero en el que sostiene que el estilo cínico es como el de un perro que está dispuesto a morder incluso cuando hace fiesta-. En quinto y último lugar, en los pasajes donde se habla de la denominación de perro en relación al movimiento de la cola, la razón de este gesto no tendrá que ver nunca con que se le dé alguna cosa o no, sino que alude, más bien, a un asunto de reconocimiento: “Ladra, en efecto, (el perro) a los extraños, mientras que hopea a los suyos”⁷⁷⁶.

Volviendo a la contraposición entre cinismo y platonismo -ya despejada cualquier duda que pudiera producirse sobre la radicalidad de este antagonismo por el breve comentario de Foucault en torno al movimiento de cola diogénico-, hay que agregar que, según lo planteado en *El gobierno de sí y de los otros*, estas dos posturas tienen su propia transhistoricidad, presentándose a lo largo del pensamiento occidental bajo las siguientes interrogantes: “El discurso filosófico ¿debe ser el que se dirige al alma del príncipe para formarla? O (...) ¿debe pronunciarse en la plaza pública, como desafío (...) como crítica con respecto a la acción del príncipe y a la acción política”⁷⁷⁷. Foucault deja con estas cuestiones una interesante línea de investigación histórica de las diversas posturas sobre el lugar de la filosofía en el territorio político, pero aquí se limita a dar cuenta, muy brevemente, de la posición de un solo autor, del que es considerado por la tradición filosófica como el pensador ecléctico por excelencia, Kant, justo para mostrar como en su texto sobre la *Aufklärung* se presenta un eclecticismo insospechado que concilia el gesto diogénico con el platónico. Dice Foucault: “(...) Kant intenta explicar que el decir veraz filosófico tiene simultáneamente dos lugares (...) que se exigen uno a otro: por un lado (...) tiene su lugar en el público, y también lo tiene en el alma del príncipe (...)”⁷⁷⁸. Según el filósofo francés se da también aquí “una suerte de eclecticismo kantiano”⁷⁷⁹, que pretende unificar los dos posicionamientos sobre las relaciones entre filosofía y política

⁷⁷⁶ Filópono, *A las Categorías de Aristóteles* p. 1, 19-2, 26; también en: Olimpíodoro, *A las Categorías de Aristóteles* p. 3, 8-30., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op., cit.*, p. 140.

⁷⁷⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, pp. 255-256.

⁷⁷⁸ *Ib.*, p. 256.

⁷⁷⁹ *Ib.*

que se demarcan paradigmáticamente “desde la historia de la lechuga entre Platón y Diógenes”⁷⁸⁰.

En la última clase que imparte Foucault en su curso del Collège de France de 1983, la del 9 de marzo, se hace un adelanto de lo que luego será el tema principal de la segunda parte del curso del año siguiente, esto es, la cuestión del cinismo como ejemplo paradigmático y limítrofe de la filosofía antigua entendida como parrhesía. Esto no quiere decir, aclara Foucault, que el cínico, o el esbozo que suele hacerse de éste durante los siglos II a.C. y el II d.C., sea la única forma de filosofía que encontramos en la Antigüedad -cosa que ya se evidencia en la diferenciación que hicimos hace un momento entre platonismo y cinismo en lo referente al poder político-, y tampoco quiere decir que la filosofía cínica sea apenas un resumen de lo que caracteriza a todas las filosofías de dicha época⁷⁸¹. Es realmente importante esta aclaración sobre lo que no es el cinismo, porque nos permite evitar confusiones que podrían producirse luego a partir de ciertas aseveraciones que se harán en el *Coraje de la verdad*, aseveraciones como que el cinismo es un “eclecticismo de efecto invertido” de las posturas de los diferentes movimientos filosóficos helenísticos, o que “se presenta bajo la forma de un conjunto de rasgos que comparte con muchas filosofías de la época”⁷⁸². Foucault ya da aquí con el núcleo de lo que será la tesis principal que propondrá el año siguiente sobre los filósofos perrunos; el cinismo es un fenómeno limítrofe, fronterizo, literalmente marginal, de la filosofía antigua entendida como parrhesía. Ahora bien, para Foucault, el cinismo sería “límite” en dos sentidos:

(...) por un lado, creo que allí se alcanza cierto confín de lo que fue la filosofía antigua, y límite también porque se percibe el esbozo, ya en negativo, de algo así como el lugar donde el pensamiento cristiano, el ascetismo cristiano, la predicación cristiana, el decir veraz cristiano van a poder precipitarse.⁷⁸³

Es solo a partir de *El coraje de la verdad* que Foucault examina, no sin cierta prisa, este contacto entre la ascética de la espiritualidad cristiana y la estética de la existencia

⁷⁸⁰ *Ib.*

⁷⁸¹ *Ib.*, 302.

⁷⁸² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 243.

⁷⁸³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 302.

cínica. En *El gobierno de sí y de los otros*, por su parte, apenas se muestran unas cuantas características del cinismo que nos permiten comprender por qué éste es un ejemplo limítrofe de la filosofía entendida como ejercicio parresiástico. Se trataría de tres rasgos fundamentales extraídos de un texto que, tal como hemos mostrado a lo largo de la investigación, Foucault no deja de abordar desde 1981 en su seminario *Subjetividad y verdad*, nos referimos a la plática 22 del libro III de las *Disertaciones por Arriano* de Epicteto. La primera de estas características sería la manifestación continua de la verdad a través de la forma misma de vivir, por lo que el ejercicio parresiástico y la exposición de la vida filosófica serían totalmente concordantes y se darían al mismo tiempo. Por ello mismo, el cínico procura desprenderse de todo ornamento que pueda disimular o velar lo que en realidad es, y, aunque también tiene como meta deshacerse de todas sus pasiones y dependencias, no busca ocultarlas cuando las tiene, sino que las deja expuestas. Dice Epicteto al respecto:

Has de apartar de ti por completo el deseo, llevar el rechazo sólo a lo que depende del albedrío; que no haya en ti cólera ni resentimiento ni envidia ni compasión. (...) Debes saber que los otros hombres se rodean de muros y casas y oscuridad cuando hacen una cosa de éstas y tienen muchas cosas que los ocultan. Tiene la puerta cerrada, ha puesto a alguien ante la alcoba. «Si viene alguien, di que está fuera, que no tiene tiempo». El cínico, en lugar de todas esas cosas, ha de rodearse del pudor. Si no, perderá la compostura, desnudo y en plena claridad. Eso es su casa, eso es su puerta, eso es quien guarda su alcoba, eso es la oscuridad. Pues ni ha de querer éste ocultar nada de lo suyo (si no, se acabó, se echó a perder su cinismo, su vivir al aire libre, su libertad; empieza a temer algo de lo externo, empieza a tener necesidad de algo que le oculte) ni podrá cuando quiera. ¿Dónde se esconderá o cómo? Si por azar cae el educador común, el pedagogo, ¡qué no habrá de pasarnos! ¿Es posible, aun temiendo esto, confiar de todo corazón en ser el guía de los demás hombres? No hay medio, es imposible.⁷⁸⁴

Antes que nada, hagamos una importante aclaración respecto a la traducción de uno de los vocablos del pasaje. Paloma Ortiz García, a quien pertenece la traducción de la cita que acabamos de presentar, traduce *aidós* con el término “pudor”: “El cínico, en lugar de todas esas cosas, ha de rodearse del pudor (*aidós*)”. Foucault, por su parte, traduce el vocablo con la palabra “reserva”: “Pero el cínico, en lugar de apelar a todas

⁷⁸⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 13-18. *Op. cit.*, p. 321.

esas protecciones, debe refugiarse en su reserva”⁷⁸⁵. Lo cierto es que la traducción más tradicional y precisa de *aidós* es pudor o vergüenza; como bien explica Bernard Williams, el *aidós* estaría casi siempre asociado en la cultura griega a la exposición de la desnudez y a la sensación que produce el ser visto indecorosamente por personas inadecuadas en condiciones inadecuadas, lo que explicaría que “el vocablo *aidoia*, derivado de *aidós*, «vergüenza», sea la palabra griega habitual para referirse a los genitales”⁷⁸⁶. Williams brinda una serie de ejemplos que ilustran este significado: la vergüenza de Odiseo al considerar pasearse desnudo junto a las compañeras de Nausícaa⁷⁸⁷; cuando las diosas se quedan en sus casas *aidói*, “por pudor”, al Hefestos atrapar en sus redes a Afrodita y Ares para mostrar a todos su injuria⁷⁸⁸; también encontramos este sentido cuando se alude al rubor de Nausícaa ante la idea de manifestarle a su padre su deseo de casarse⁷⁸⁹; o el rechazo de Penélope a aparecer sola ante los pretendientes⁷⁹⁰. En un sentido menos sexual encontramos la vergüenza que siente nuevamente Odiseo de que los feacios lo vean llorar⁷⁹¹, e Isócrates narra que, si un joven tenía que atravesar el ágora, lo hacía con vergüenza y turbación⁷⁹². El mismo Foucault, un año después, en *El coraje de la verdad*, no tiene ningún inconveniente con traducir *aidós* como “pudor”, incluso cuando vuelve a abordar la cita de Epicteto que trajimos a colación más arriba⁷⁹³. Con más razón, no deja de ser extraño que Foucault no solo no use la traducción tradicional, sino que además realice una larga aclaratoria en medio de la cita especificando por qué no usó la palabra “pudor”:

⁷⁸⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 303.

⁷⁸⁶ Bernard Williams. *Vergüenza y necesidad, Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2011., p. 132.

⁷⁸⁷ “Apartaos, muchachas, allá, porque yo por mí mismo quitaré la salumbre que cubre mis hombros y grasa a mis miembros daré, largo tiempo privados de unciones: de otro modo no me he de bañar, que me da gran vergüenza desnudarme ante tales muchachas de lindos tocados” (Homero. *Odisea* VI, 218-222., trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993., p. 192).

⁷⁸⁸ “Así dijo y a su hogar de bronceos portales vinieron los dioses: llegó allí Posidón, el que abraza las tierras, y Hermes saludable, y el rey que dispara de lejos, Apolo, porque sólo a las diosas retuvo el pudor en sus casas” (*Ib.*, VIII, 320-324., p. 217).

⁷⁸⁹ “Así dijo; reparo le dio de nombrar a su padre la sazón de sus bodas” (*Ib.*, VI, 66., p. 187).

⁷⁹⁰ “Pero busca a Hipodamia y Autónoa, ordena que vengan y me den compañía al bajar a la sala, pues siento gran vergüenza de entrar sola yo donde están esos hombres” (*Ib.*, XVIII, 182-184., p. 392).

⁷⁹¹ “Sentía gran rubor de llorar ante aquellos feacios” (*Ib.*, VIII, 85-86., p. 209).

⁷⁹² “Tanto rehuían el ágora (los jóvenes) que, si se les obligaba a ir a ella mostraban que lo hacían con mucha vergüenza” (Isócrates. *Discursos*. VII, 48-49., trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980., p. 65).

⁷⁹³ Cfr. Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 309.

(...) la palabra traducida como “reserva” es *aidós*: una especie de relación consigo mismo por la cual el individuo se respeta sin tener nada que ocultar y, en consecuencia, sin ocultar nada de sí mismo; el *aidós* no debe comprenderse como una reserva que sea del orden del pudor, si se quiere, tal como nosotros lo entendemos, y tampoco tiene nada que ver con la vergüenza; el *aidós* es una suerte de transparencia mediante la cual el individuo, como no tiene nada que ocultar, no oculta nada, en efecto, y eso es el *aidós*; pues bien, el cínico, en lugar de todas estas protecciones -los muros, los servidores que alejan a los inoportunos, etc.-, debe refugiarse detrás de su *aidós*.⁷⁹⁴

La aclaración de Foucault respecto al término no deja de ser un tanto oscura. Es cierto que el *aidós* no solo hace referencia al sentimiento de vergüenza en el momento que el sujeto es descubierto -o imagina ser descubierto- por otro en una situación en la que apenas estaría cómodo con ciertas compañías específicas, totalmente solo, o, incluso, incómodo de cualquier manera. Explica Williams, por ejemplo, que el vocablo *aidós* se usa con frecuencia en los textos homéricos, no apenas como la reacción ante un suceso vergonzoso, sino como una motivación para realizar algún acto, especialmente los relacionados al ejercicio bélico⁷⁹⁵. El *aidós*, la vergüenza, sería algo que se tiene antes del acto vergonzoso, de hecho, sería lo que permite que el sujeto sienta vergüenza al ser descubierto en la ejecución de dicho acto, por lo que es el *aidós*, a su vez, lo que impide que se cometa. Hay un pasaje del *Filoctetes* de Sófocles donde esto se refleja muy bien: Odiseo quiere persuadir a Neoptólemo para que le ayude a engañar a Filoctetes, y le dice: “Ahora, por un corto espacio del día, préstate para algo desvergonzado, y, después, durante el resto del tiempo, podrás ser llamado el más piadoso de todos los mortales”. Neoptólemo responderá, por su parte, de forma muy tradicional: “Pero prefiero, rey, fracasar obrando rectamente que vencer con malas artes”. No obstante, Odiseo llega a convencer a Neoptólemo, y éste termina por decir: “Ea, lo haré, liberándome de todo sentimiento de vergüenza”⁷⁹⁶. Podemos ver como Neoptólemo solo puede comprometerse a realizar el acto desvergonzado si deja de lado el *aidós*, que es lo que le impide, en principio, cometerlo. En ese sentido, el *aidós* sí puede ser entendido como un resguardo,

⁷⁹⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., p. 303.

⁷⁹⁵ “¡Amigos, sed hombres y tened vergüenza en vuestro ánimo! Teneos respeto mutuo en las esforzadas batallas: de los que se respetan, más se salvan que sufren la muerte; y de los que huyen ni se alza la gloria ni ningún auxilio” (Homero. *Ilíada* XV, 561-564., trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996., p. 409).

⁷⁹⁶ Sófocles. “*Filoctetes*” 94-94, 120., en: *Tragedias*., trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981. pp. 444-445.

como una “reserva” que nos protege del vicio, pero esto no explica la razón por la cual Foucault evita el término “pudor” para hacer referencia a esta actitud. Creemos que puede deberse fundamentalmente a dos razones muy vinculadas entre sí.

En primer lugar, Foucault encuentra en la cita una relación compleja en la que se hace coincidir dos fenómenos que, por lo menos en apariencia, la tradición enlaza dialécticamente: por un lado, la desnudez, y, por el otro, el pudor. Como hemos mostrado con los pasajes de la literatura arcaica y clásica griega a los que hicimos referencia hace un momento, el *aidós* suele ser una sensación que le sobreviene al sujeto cuando se encuentra desnudo, y, de la misma forma, el exponer la propia desnudez sería algo que el sujeto evitaría por pudor. Sin embargo, Epicteto dice que el cínico, a diferencia del resto de los hombres, no tiene ningún resguardo, que se encuentra a la vista de todos, sin refugio, salvo, justamente, el *aidós*; el pudor mismo que sería su único amparo. Aquí, entonces, parece darse una paradoja: si es el estar expuesto lo que causa el *aidós* - entendido como vergüenza o pudor-, ¿cómo podría ser éste la única protección del cínico que no puede ni debe nunca ocultarse? Es este vínculo estrecho entre *aidós* y desnudez el que hace que Foucault en su explicación del vocablo griego diga que éste hace referencia a la transparencia del sujeto, su voluntad de no ocultar nada que le sea propio. No obstante, lo cierto es que la cita no identifica *aidós* y transparencia; aquél sigue siendo entendido como un resguardo, uno que le permite al cínico no necesitar murallas, ni puertas, ni paredes, para hacer todo lo que desee. Es decir, el *aidós* no es la transparencia, sino una posesión ética que le permite al cínico poder vivir transparentemente. Visto así, no es descabellado traducir el vocablo griego de la forma tradicional, es decir, con la palabra “pudor”; desde la visión estoicizante que tiene Epicteto del cínico, éste puede estar sin ningún tipo de resguardo porque no tiene nada de qué avergonzarse, nada en él es indigno, y no lo es porque su existencia es coincidente con sus palabras e ideas. Mientras el cínico no tenga nada de qué avergonzarse (porque vive en el *aidós*), éste no tendrá por qué ocultarse, en esto consiste la relación pudor-desnudez.

En segundo lugar, Foucault, además de tener que enfrentar la compleja relación entre *aidós* y desnudez, se encuentra con la dificultad de armonizar pudor y cinismo. El cínico es presentado tradicionalmente (ya lo veremos) como el filósofo de la desvergüenza, de la impudicia, el que convierte en un valor ético a la *anaideia*. Esta identificación entre cinismo y desvergüenza no es extraña en lo absoluto, ya que los textos

clásicos epopéyicos describen el simple hecho de presentarse ante alguien cubierto de harapos como *anaideis*, desvergonzado⁷⁹⁷, y, como ya hemos dicho, el estar andrajoso es lo más característico del “uniforme” cínico. Por lo tanto, Foucault evita entender en este pasaje *aidós* como pudor, y ofrece un término alternativo que le permita evadir la referencia a la vergüenza. No obstante, creemos que esto se debe a que Foucault en 1983 aún no cuenta con las herramientas conceptuales que le permitan dar cuenta de toda la complejidad de este problema, herramientas que sí consigue y pone en uso un año después cuando imparte su seminario *El coraje de la verdad*, por lo que aquí no tendrá problemas en entender el *aidós* como pudor, y hacer un rico desarrollo en torno a la aparente paradoja que se da en el texto de Epicteto.

Sigamos por ahora con las características de la existencia filosófico-parresiástica que describe Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* basándose en la plática 22 del libro III de las *Disertaciones por Arriano*. Entonces, en primer lugar, tendríamos la exposición franca de la verdad en el mismo hecho de vivir a plena luz del día, libremente y sin nada que temer del exterior; “es, en su vida, la verdad en estado manifiesto”⁷⁹⁸. La segunda característica del cínico en tanto filósofo parresiasta es que éste no se anda con miramientos al momento de manifestar la verdad, no presta importancia al hecho de arriesgar su vida a causa de su franqueza, su existencia filosófica consiste en el coraje de exponer la verdad. Foucault ilustra esto con un pasaje que ya hemos abordado aquí, el de la comparación que hace Epicteto -inspirado en aquella anécdota donde Diógenes le dice a Filipo que es el espía de su insaciabilidad- entre el cínico y el *katáskopos*. En efecto, el filósofo cínico es aquél que al asumir una existencia kataskópica, de espionaje, ejecuta sin más la misión de conocer y decir la verdad sin ningún temor⁷⁹⁹. El tercer aspecto, es que esta corajosa existencia filosófico-parresiástica del cínico no se trata apenas de un ejercicio de cuidado de sí mismo, sino que además procura brindar un servicio a la humanidad en su totalidad:

Si te parece, pregúntame también si participará en la vida política.
Bobo, ¿buscas mayor participación en política que la que él tiene?
¿O se presentará a hablar con los atenienses sobre ingresos o impuestos quien ha de dialogar con todos los hombres, igual con

⁷⁹⁷ Homero. *Odisea* XXII, 486-489. *Op. cit.*, p. 463.

⁷⁹⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 303.

⁷⁹⁹ *Ib.*

atenienses que con corintios o romanos, y no sobre recursos o sobre rentas, ni sobre la paz o la guerra, sino sobre la felicidad y la desdicha, sobre la bienaventuranza y la desventura, sobre la esclavitud y la libertad? ¿Y tú me preguntas si ha de participar en política un hombre que desempeña tan gran actividad ciudadana? Pregúntame también si desempeñará cargos; de nuevo te responderé: simple, ¿qué cargo más importante que el que tiene?⁸⁰⁰

Ya mencionado el vínculo estrecho entre vida filosófica y manifestación continua de la verdad, y también la relación entre franqueza y peligro, tenemos ahora la tercera característica: el quehacer político del decir veraz cínico, un trabajo que -al igual que el que se ve en la *carta VII* de Platón- no pretende atender los asuntos de táctica bélica o estrategia económica de un determinado Estado, sino aquellos que pertenecen al campo de la ética; “la felicidad y la desdicha, sobre la bienaventuranza y la desventura, sobre la esclavitud y la libertad”. De esta manera, vemos que el cosmopolitismo cínico no sería, por lo menos desde la mirada de Epicteto, egoísta de ningún modo. Interpretación ésta totalmente contraria a la de gran parte de los pensadores de principios del siglo XX que abordaron en sus investigaciones la cuestión del cinismo (Arnold Gehlen, Paul Tillich, Klaus Heinrich, etc.), al que consideraron, según dice Foucault -ya lo examinaremos-, un movimiento radicalmente individualista, interpretación que se cuestionará en *El coraje de la verdad*. Con estas tres características de la franqueza filosófica del cínico, Foucault ya construye el territorio sobre el que, un año después, desarrollará sus principales ideas en torno a la parrhesía filosófica, ya plenamente exterior, desembarazada y reacia a la institucionalidad política, usando como ejemplo paradigmático, precisamente, al cinismo, tanto como fenómeno histórico como transhistórico. No obstante, antes de que Foucault diera inicio a su curso en el Collège de 1984 en el que la filosofía cínica será el elemento protagónico, imparte en Berkeley unas conferencias en torno a la parrhesía en la Antigüedad que fueron tituladas bajo el nombre *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, donde vuelve a dedicarle un espacio importante al cinismo, en especial a la figura de Diógenes y su enfrentamiento con Alejandro Magno. Revisemos lo que hay de distintivo en el análisis que realiza Foucault de la filosofía cínica en dicho texto, para así tener una idea más profunda y precisa de la concepción que tenía el parisino de la canalla filosófica antes de impartir las clases de *El coraje de la verdad*.

⁸⁰⁰ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 83-85. *Op. cit.*, pp. 332-333.

4.6. Vida pública y cinismo. *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (1983)

Como vemos, el interés de Foucault por el cinismo y el espacio que le dedica a dicho movimiento en sus textos y seminarios incrementa con el pasar de los meses desde 1978. Pudimos descubrir que en *La filosofía analítica de la política* el cinismo tiene una gran importancia, pero su relevancia aún se encuentra encubierta para poner el acento sobre un modelo filosófico *más moderno* como lo es el pensamiento analítico anglosajón. Desde *Subjetividad y verdad*, pasando por *La hermenéutica del sujeto* hasta esa conferencia impartida en la Universidad de Grenoble titulada *La parrhesía*, la filosofía cínica es usada habitualmente como un ejemplo, a veces paradigmático, de un asunto tradicional cualquiera de la ética helenística e imperial. Ya en *El gobierno de sí y de los otros*, además de seguir haciendo uso del cinismo para ejemplificar alguna cuestión particular, se hace un análisis, aunque breve, dedicado con exclusividad a las características de la parrhesía cínica a partir de las *Disertaciones por Arriano* de Epicteto, y se procuró comprenderla como la antípoda fundamental del modelo de decir veraz platónico, contraposición muy acostumbrada en la que Foucault insistirá en *El coraje de la verdad*. A finales del mismo año en que se imparte en el Collège de France el curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault realiza un seminario en la Universidad de Berkeley sobre el decir veraz en la Antigüedad. En dicho seminario, el filósofo francés hace, podría decirse, un resumen de lo que ha venido trabajando en el Collège desde *La hermenéutica del sujeto* en torno a la parrhesía y su evolución histórica en el mundo griego, asomando, sin embargo, algunas ideas que no encontramos en ninguno de sus textos o comunicaciones previas. Entre estas *nuevas ideas* encontramos una reflexión sobre el cinismo considerablemente más extensa y minuciosa que las que hizo previamente.

Tanto al que haya emprendido una investigación profunda sobre el cinismo, como el que tan solo tuviera una idea muy superficial de lo que es, la lectura que hace Foucault en *El coraje de la verdad* del movimiento filosófico en cuestión le parecerá, de buenas a primeras, desconcertante, incomprensible o, en el peor de los casos, se le pasará por alto su radical particularidad respecto a las interpretaciones más tradicionales de dicho fenómeno. Y si se pasa de una revisión del seminario en el Collège del 84 a sus cursos en Berkeley en el 83 tampoco podremos dejar de impresionarnos, aunque justo por lo contrario, ya que en éste, a diferencia de aquél, nos topamos con una interpretación de la

filosofía cínica que en lo más fundamental es canónica. Encontramos un primer ejemplo de esto inmediatamente después a la interesante indagación que realiza el filósofo francés sobre la pretensión platónica y socrática de hacer coincidir la parrhesía política (que implica *lógos*, *alethés* y *nómos*) y la parrhesía filosófica (que implica *lógos*, *alethés* y *bíos*). Según vemos en estos cursos en Berkeley, habría en el cínico, a diferencia de lo que podríamos hallar en Platón o Sócrates, una actitud de radical rechazo hacia todo lo concerniente a lo nómico:

En la tradición cínica -que deriva también de Sócrates- la relación problemática entre *nómos* y *bíos* se convertirá en una oposición directa. En esta tradición el filósofo cínico es visto como el único capaz de asumir el papel de *parresiasstés*, y, como veremos en el caso de Diógenes, debe adoptar una actitud crítica y negativa permanente hacia cualquier tipo de institución política, y hacia cualquier tipo de *nómos*.⁸⁰¹

Foucault aquí se posiciona dentro de una larga tradición filológica y filosófica que ve al cinismo como un movimiento antinómico, antiinstitucional, antipolítico e, incluso, anticivilizatorio. Esta posición no es descabellada en lo absoluto, y se sostiene, principalmente, sobre una serie de pasajes muy conocidos de Diógenes Laercio en donde Diógenes el sinopense aparece como un heredero de la división conceptual sofística entre Ley (*nómos*) y Naturaleza (*physis*), solo que, a diferencia de los sofistas, poniéndose radicalmente a favor de ésta⁸⁰². No obstante, la lectura tradicional del cinismo es, si no contrariada, por lo menos matizada, complejizada y profundizada en *El coraje de la verdad*. Podemos pensar que una de las principales razones por las que Foucault aún no se ha distanciado totalmente de esta “lectura tradicional del cinismo” en sus cursos en Berkeley (aunque incluso aquí comienza a observarse ciertas inconformidades con la interpretación canónica), es porque se encuentra influenciado en ese momento por el único investigador contemporáneo del cinismo que menciona en este texto⁸⁰³, Farrand Sayre⁸⁰⁴. Es cierto que la postura de Sayre es relativamente original en lo que respecta a

⁸⁰¹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 140-141.

⁸⁰² “(Diógenes) dialogaba sobre estos asuntos y se le veía realizándolos, falsificando realmente la moneda convencional, sin conceder a lo acorde con la ley nada en comparación con lo acorde con la naturaleza” (Diógenes Laercio. VI 71., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op., cit., p. 280). “Decía (Diógenes) que oponía al azar, el ánimo, a la ley, la naturaleza, y a la pasión el razonamiento” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 38., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 219).

⁸⁰³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 153.

⁸⁰⁴ Farrand Sayre. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*. Baltimore: J.H Furst Company, 1948.

dos puntos. En primer lugar, el ver al cinismo como el producto de la influencia de los bárbaros en la ciudad natal de Diógenes, ya que Sinope era la etapa terminal de las rutas comerciales de Oriente, lo que habría permitido que el cínico escuchara historias sobre gimnosofistas y otros tipos de gurú⁸⁰⁵. Foucault hace mención de dicha particularidad de la reflexión de Sayre, y le sirve para ofrecer una teoría alternativa a aquella muy conocida y propagada que presenta al cinismo como el resultado de un “colapso de las estructuras políticas del mundo antiguo”⁸⁰⁶. No obstante, esta hipótesis de la influencia barbárica en el mundo helénico como principal causa del surgimiento de la filosofía cínica iría acompañada de una idea inaceptable para Foucault: “Los cínicos no eran socráticos; su enseñanza se oponía a la de Sócrates en casi todos sus aspectos”⁸⁰⁷. Para Foucault, el cinismo no solo estaría estrechamente vinculado a la tradición socrática -cosa que se evidencia en sus investigaciones sobre *Apología* y *Laques* a modo de introducción para la comprensión del movimiento filosófico en cuestión-, sino que, además, la actitud cínica sería “en su forma elemental, sólo una versión extremadamente radical de la relación entre el modo de vida y el conocimiento de la verdad”, relación, por lo demás, “completamente griega”⁸⁰⁸. En segundo lugar, si bien Sayre mantiene la interpretación tradicional del cinismo en la que se le ve como un movimiento fundamentalmente antinómico, se distingue por, digámoslo en palabras de Bracht-Branham y Goulet-Cazé, “pecar de excéntrico”⁸⁰⁹; Sayre parte de esa presunta antinomia de los cínicos para arremeter contra ellos de formas muy diversas: les llama exhibicionistas egoístas⁸¹⁰, megalómanos⁸¹¹ y, cuando se pregunta sobre el origen del cinismo, de forma irónica se retrotrae a la era de los primeros hombres y se imagina la pintoresca escena de un cínico prehistórico criticando a un sujeto que ha dado forma a un martillo, diciéndole que eran mejores las piedras sin tallar⁸¹². En pocas palabras, Sayre dirá de los cínicos que:

⁸⁰⁵ *Ib.*, pp. 39-49.

⁸⁰⁶ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 153.

⁸⁰⁷ “The Cynics were not Socratics; their teaching was opposed to that of Socrates in almost every respect” (Farrand Sayre. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*. Op. Cit., p. 24).

⁸⁰⁸ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 155.

⁸⁰⁹ R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., p. 539.

⁸¹⁰ “These acts may have been the exhibitionism of an egotist or attempts to attract attention and give him an opportunity to solicit contributions” (Farrand Sayre. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*. Op. Cit., p. 58).

⁸¹¹ “The attitude of Diogenes toward other men was one of scorn rather than hatred; he was a megalomaniac rather than a misanthropist” (*Ib.*, p. 66).

⁸¹² “Cynics have opposed every step of human progress and cynicism is probably coeval with the human race. It is probable that the first man who shaped a stone hammer was jeered at by cynics who claimed that unshaped stones were better” (*Ib.* p. 48).

(...) atacaban y ridiculizaban la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, la literatura, el amor, la amistad, las buenas maneras, la lealtad a los padres e incluso el atletismo; todo lo que tendía a embellecer y enriquecer la vida humana, conferir a ésta significado y hacerla digna de ser vivida. La brutal amoralidad expresada por la palabra “cinismo” refleja la impresión que produjeron en sus contemporáneos.

Con semejante referencia bibliográfica no extraña que Foucault en este momento coquettee con esta lectura tan *negativa* del cinismo -así como también en su momento tuvo una visión *negativa* del poder que luego matizará y profundizará al descubrir su capacidad productora-; y con *negativa* nos referimos a que parece limitar dicho movimiento a un ejercicio estrictamente crítico y renuente hacia cualquier institución sociocultural y civilizatoria. Paradójicamente, el análisis que emprende Foucault sobre los cínicos en *Discurso y verdad en la antigua Grecia* se hace en el marco de la función pública de la parrhesía: “La *parresía* como actividad pública o demostración pública era un aspecto muy significativo del cinismo, así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo y estoicismo”⁸¹³, y el subcapítulo en el que aborda únicamente la actividad parresiástica cínica lo titula: “Parresía y *vida pública*”⁸¹⁴. Así pues, el análisis que aquí desarrolla Foucault nos invita a poner en cuestión la visión negativa, antitradicional, anticultural y antiinstitucional que al principio se sugiere como característica de la filosofía cínica; cuestionamiento que ya es pertinente en el momento que el filósofo francés, como vimos, afirma que el cinismo es heredero de una muy antigua tradición helénica que conjuga posesión de la verdad y forma de vida.

En estos cursos de Berkeley se da inicio a una indagación sobre los cínicos usando el testimonio de dos autores muy importantes de la denominada “segunda sofística” -a los cuales volverá a examinar en *El coraje de la verdad*-, Luciano de Samosata (de quien dice que no sentía simpatía por los cínicos⁸¹⁵, cosa discutible) y el emperador Juliano “El Apóstata”⁸¹⁶. Foucault comienza haciendo uso de estos dos autores por dos razones básicas. En primer lugar, con ellos se hace evidente de inmediato la ambigüedad en lo que respecta a los juicios de valor que se hacen del cinismo, ya que ambos oscilan entre,

⁸¹³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 145.

⁸¹⁴ *Ib.*, p. 152.

⁸¹⁵ *Ib.*, p. 154.

⁸¹⁶ *Ib.*

por un lado, el más absoluto desprecio hacia la desvergüenza de los cínicos que le son contemporáneos, y, por otro lado, la, digámoslo así, devoción por los personajes más importante de la tradición cínica, así como el profundo aprecio por algunos *cínicos moderados* que conocían personalmente. En segundo lugar, son autores que pertenecen a una época, entre los siglos II y IV d.C., donde el movimiento cínico se había hecho muy popular e influyente en la sociedad romana. De buenas a primeras la visión que tiene Luciano de Samosata y el emperador Juliano puede servir para sustentar la infamadora tesis de Sayre sobre los cínicos. Foucault aquí ejemplifica la opinión de Luciano sobre los cínicos⁸¹⁷ a partir de un diálogo que escribió éste a mediados del 165 d.C. titulado *Los fugitivos* -texto que retomaremos más adelante-. El samosatense pone en boca de la personificación de La Filosofía la siguiente descripción de los cínicos:

(...) en principio ni siquiera admiten (los cínicos) una investigación si alguien les hace una pregunta de manera discreta y concisa, sino que enseguida se ponen a dar gritos y se refugian en su propio castillo, el insulto y el bastón a mano. Y si preguntas por sus obras, su respuesta es abundante, y si quieres juzgarlos por sus palabras, te pide que tomes en consideración su vida. Lo cierto es que toda la ciudad está saturada de tales advenedizos, especialmente de los que se inscriben en nombre de Diógenes, Antístenes y Crates y se enrolan a las órdenes del perro, personas que no imitan en absoluto la parte buena que hay en la naturaleza del perro, como su carácter de guardián, casero, amante de sus amos, con buena memoria; pero, en cambio, han copiado con precisión sus ladridos, la glotonería, su tendencia a robar, su incontinente lascivia, la adulación, los lamidos al que le da, el aferrarse a las mesas.⁸¹⁸

Tenemos aquí apenas un segmento del severo enjuiciamiento que realiza Luciano del modo de vida propio del cinismo, usando, nada más ni nada menos, que a la personificación de La Filosofía misma para descalificar al movimiento. El otro texto de Luciano al que hace alusión Foucault es *Sobre la muerte de Peregrino*⁸¹⁹, en donde el samosatense arremete de forma violenta contra un conocido cínico-cristiano de finales del siglo II d.C. de nombre Peregrino Proteo, que era considerado “una especie de santo por sus seguidores cínicos”⁸²⁰. Luciano se burla de forma despiadada de este personaje

⁸¹⁷ *Ib.*

⁸¹⁸ Luciano. “Los fugitivos” 15-16., en: *Diálogos III.*, trad. Juan Zaragoza Botella. *Op. cit.*, p. 281.

⁸¹⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 154.

⁸²⁰ *Ib.*

histórico, y, sobre todo, de la forma *espectacular* en la que se suicidó; este cínico, con la pretensión de imitar la muerte heroica de Heracles, tomó la decisión de inmolarse frente a un gran público inmediatamente después de finalizados los Juegos Olímpicos⁸²¹. El caso de Juliano no parece ser muy distinto al de Luciano; el emperador escribió un par de textos, *Contra el cínico Heraclio*⁸²² y *Contra los cínicos incultos*⁸²³, en los cuales señala la ignorancia y vulgaridad de los filósofos cínicos, además de retratarlos “como un peligro para el imperio y para la cultura grecorromana”⁸²⁴. Dice Foucault que una de las principales razones por la que Juliano, “El apóstata”, tenía una opinión tan áspera de los cínicos, era debido a cierta semejanza entre estos y los primeros cristianos⁸²⁵. Es cierto que durante la época imperial la comparación entre cínicos y cristianos no era extraña en lo absoluto⁸²⁶ -como puede verse en autores como Elio Arístides⁸²⁷, Celso⁸²⁸ o Tertuliano⁸²⁹, entre otros-, pero además, en los propios textos de Juliano se encuentran

⁸²¹ Cfr., Luciano. “Sobre la muerte de Peregrino”, en: *Diálogos III. Op. cit.*, pp. 247-272.

⁸²² Cfr., Juliano. “Contra el cínico Heraclio”, en: *Discursos VI-XII.*, trad. José García Blanco. *Op. cit.*, pp. 33-80.

⁸²³ Cfr., Juliano. “Contra los cínicos incultos”, en: *Discursos VI-XII.*, trad. José García Blanco. *Op. cit.*, pp. 115-146.

⁸²⁴ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 154.

⁸²⁵ *Ib.*

⁸²⁶ Cfr., Fernando Gascó La Calle. “Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo segundo”, en: *Religión superstición y magia en el mundo romano*. Cádiz: Departamento de historia antigua de la Universidad de Cádiz, 1985., pp. 49-60.

⁸²⁷ “(...) estos hombres (los cínicos) no merecen contarse ni entre los aduladores ni entre los hombres libres. Pues engañan como aduladores, pero insultan como si fueran de un rango superior, dado que están sometidos a los dos extremos y más contrarios males, la bajeza y la arrogancia, *siendo en sus modos semejantes a los impíos de Palestina*. Efectivamente, el indicio de la impiedad de aquellos hombres es que no creen en los dioses; y estos individuos, de alguna manera, se han apartado de los griegos, o más bien de todo lo superior” (Elio Arístides. “A Platón: en defensa de los cuatro” 671-672., en: *Discursos II.*, trad. Luis Alfonso Llera Fueyo. Madrid: Gredos, 1997., p. 275).

⁸²⁸ “Veamos lo que dice (Celso) seguidamente, que es de este tenor: «Mas vemos por vista de ojos cómo los charlatanes que en las públicas plazas ostentan sus artes más abominables y hacen su agosto, jamás se acercan a un grupo de hombres discretos, ni entre éstos se atreven a hacer ostentación de sus maravillas; mas dondequiera ven a un corro de muchachos o una turba de esclavos o de gentes bobaliconas, allá se precipitan y allí se pavonean». ¡Es de ver cómo también en esto nos calumnia, equiparándonos a los que en los mercados exhiben sus artes más abominables y hacen así su agosto!” (Orígenes. “La predicación cristiana” III, 50., en: *Contra Celso.*, trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967., p. 215).

⁸²⁹ “¿Por qué, entonces, si nos asemejan en la doctrina no nos igualan en cuanto a la libertad e inmunidad de la doctrina? ¿Por qué no se les obliga también a ellos, si son nuestros iguales, a unos deberes que nosotros no podemos descuidar sin ponemos en peligro de muerte? En efecto, ¿quién fuerza a un filósofo a sacrificar, a jurar, o a exponer en pleno día lámparas inútiles? Y aún más: no sólo desmienten abiertamente a vuestros dioses, sino que en sus explicaciones recriminan las supersticiones públicas mientras vosotros los alabáis. La mayor parte, incluso, braman contra los emperadores, y vosotros los aguantáis y se les paga con estatuas y honorarios en vez de condenarlos a las fieras” (Tertuliano. *Apologético* 46, 3-4., trad. Carmen Catillo García. Madrid: Gredos, 2001., p. 174). Fernando Gascó traduce la palabra “braman” por “ladran”; y Carmen Castillo explicita que Tertuliano se está refiriendo claramente a los cínicos.

unos pocos pasajes donde se equipara al cinismo con ciertas formas de cristianismo. En *Contra el cínico Heraclio*, el emperador compara a los cínicos con los integrantes de una secta cristiana puritana de Oriente denominados apotactitas⁸³⁰, y en *Contra los cínicos incultos* habla de la infame admiración de cierto cínico anónimo -a quien le dirige este texto- por “la vida muerta de desgraciadas mujeres”⁸³¹ que, de acuerdo a Rochefort, estaría haciendo clara referencia a la vida de las religiosas cristianas⁸³². Según Foucault, además de esta cercanía entre cínicos y fieles del cristianismo, Juliano se sentiría decepcionado de aquéllos debido a que, al presentarse la canalla filosófica con una actitud de continuo desprecio de los valores más fundamentales de la época -actitud que, según el emperador romano, no coincidiría con los verdaderos principios cínicos que se encuentran encarnados en las figuras de Antístenes y Diógenes-, no eran “capaces de representar la cultura clásica grecorromana”. Por lo tanto, para Juliano, el cinismo, tal como aparecía en su época, no estaba apto para ser “un movimiento filosófico popular que pudiera competir con el cristianismo”⁸³³.

Justo el carácter popular de la filosofía cínica -que también era propio de ciertas sectas cristianas mendicantes- es lo que enlaza su actividad parresiástica con la vida pública. La “popular parrhesía cínica” consiste, por un lado, en tomar la forma de vida como “piedra de toque”, como prueba de autenticidad de la relación que tenía el sujeto con la verdad -algo muy propio de la tradición socrática-; y, por otro lado, en hacer de su vida algo “totalmente público, visible, espectacular, provocativo y, a veces, escandaloso”⁸³⁴, con el fin de que su existencia parresiástica y las verdades que en ella se manifiestan puedan llegarles a todos. Así pues, la psicagogia cínica se sustenta sobre lo que suele llamarse de forma banal *ejemplo de vida*, pero la importancia que le dan a esta *ejemplaridad* tiene una pretensión radical: el que cada gesto existencial sea una manifestación pura de la verdad; “querían que sus propias vidas fueran un blasón de verdades esenciales (...)”⁸³⁵. Por esto mismo, “las referencias principales de la filosofía

⁸³⁰ Juliano. “Contra el cínico Heraclio” 224 a-b., en: *Discursos VI-XII.*, trad. José García Blanco. *Op. cit.*, p. 61.

⁸³¹ Juliano. “Contra los cínicos incultos” 203 c., en: *Discursos VI-XII.*, trad. José García Blanco. *Op. cit.*, p. 144.

⁸³² José García Blanco., en: Juliano. “Contra los cínicos incultos”, en: *Discursos VI-XII.* *Op. cit.*, p. 144.

⁸³³ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia.* *Op. cit.*, pp. 154-155.

⁸³⁴ *Ib.*, p. 155.

⁸³⁵ *Ib.*

cínica no son los textos ni las doctrinas, sino las vidas ejemplares”⁸³⁶, sean reales o míticas, y estas personalidades, tales como las de Heracles, Ulises, Ajax, Ciro, Anacarsis, Tersites o el mismo Diógenes⁸³⁷, fueron el punto de partida para la reflexión y literatura cónicas. Si bien es cierto que en esta tradición hay una tendencia a repudiar, banalizar o relativizar el valor de ciertas figuras heroicas⁸³⁸, eso no significa que haya en el cinismo un desprecio del heroísmo en sí; es más, Diógenes el cínico, a pesar de ser una figura histórica, se convirtió muy pronto en un personaje legendario y en un ejemplo paradigmático del “héroe filosófico”⁸³⁹, lo que permitió, además, que se hiciera tan estrecha la relación entre el modo de vida cínico y algunas formas de vida cristiana⁸⁴⁰.

Ya realizado este perfil de los filósofos cínicos, Foucault emprende la caracterización del decir veraz de estos, y distingue tres tipos de práctica parresiástica propios del cinismo: en primer lugar, la prédica crítica; en segundo lugar, la conducta escandalosa; y, finalmente, el “diálogo provocativo”⁸⁴¹. La prédica filosófica la podemos encontrar en diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad: los estoicos, por ejemplo, esporádicamente dictaban discursos frente a grupos pequeños en los que presentaban los principios fundamentales de su doctrina. Los cínicos, que aborrecían “esta clase de exclusión elitista” propia de la *scholé* estoica o la academia escéptica, preferían dirigir sus discursos a grandes multitudes, irrumpiendo en teatros, fiestas, eventos religiosos, competiciones atléticas, etcétera⁸⁴². De la prédica cínica, Foucault señala básicamente tres cosas: primero, el haber logrado que mucha gente que se encontraba al margen de la élite filosófica se inquietara por asuntos filosóficos concernientes al modo de vida; luego, la influencia que tuvo en el cristianismo, que no solo adoptó la forma misma de la prédica cínica, sino también los temas predilectos de esa prédica: la libertad, la renuncia al lujo, la crítica a las instituciones, etc.; y, tercero, la falta de “doctrina positiva”⁸⁴³. Foucault se detiene un momento en este tercer punto para precisar las cuestiones en torno a las cuales giraba la prédica de los cínicos. A diferencia de la prédica cristiana, en la del cinismo no

⁸³⁶ *Ib.*, p. 156.

⁸³⁷ Sobre la recepción de estas figuras en el movimiento cínico, es imprescindible el texto: Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, en: *Revista de la Universidad Complutense*. Nº 1, 1980., pp. 43-78.

⁸³⁸ *Ib.*, pp. 72-75.

⁸³⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 156.

⁸⁴⁰ *Ib.*, p. 157.

⁸⁴¹ *Ib.*

⁸⁴² *Ib.*

⁸⁴³ *Ib.*, P. 158.

habría “ninguna afirmación directa sobre el bien o el mal”⁸⁴⁴, lo que encontramos en ésta es una clara pretensión eudaimónica sustentada sobre los principios de la libertad (*eleutheria*) y la autosuficiencia (*autarkeia*). A partir de aquí, Foucault señala tres características éticas de la filosofía cínica, que luego serán matizadas, profundizadas y, a causa de ello, comprendidas de manera distinta en *El coraje de la verdad*.

En primer lugar, a pesar de la insistencia del carácter público de la prédica cínica, Foucault parece advertir aquí cierta inclinación hacia el individualismo: “para los cínicos, la condición principal para la felicidad humana es la *autarkeia*, autosuficiencia o independencia, en la que aquello que se necesita tener o lo que se decide hacer depende únicamente de uno mismo”⁸⁴⁵. Como precisaremos más adelante, acompañando la indagación del mismo Foucault, este presunto individualismo cínico es, por lo menos, cuestionable; el cínico, como también hemos visto en algunas reflexiones previas del filósofo francés, se presenta a sí mismo continuamente como un médico de la sociedad, la tradición suele otorgarle una función política importante comparable a la de Sócrates, y la interpretación estoicizante lleva esto hasta el extremo de hacer del filósofo perruno un enviado de los dioses, un mártir que se sacrifica y padece cualquier sufrimiento por el bien de la humanidad, y con una misión angélica a la que no puede renunciar. En segundo lugar, el cínico tendría, según Foucault, “un estilo de vida completamente natural”⁸⁴⁶, lo que podría hacernos pensar, dicho así, que se trata de apostar por una vida salvaje y anticultural -justo la tesis de Sayre-, idea que también será cuestionada posteriormente por Foucault, sobre todo al considerar que la vida cínica se practica en el seno de la *polis*, de la civilización. En tercer y último lugar, habría en el cínico un constante ataque “contra las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley, y cualquier tipo de estilo de vida que fuera dependiente de dichas instituciones o leyes”⁸⁴⁷. Vemos, de este modo, como no solo Foucault niega que exista cualquier tipo de “doctrina positiva” en el cinismo, destacando apenas dos valores con fines meramente eudaimónicos (la libertad y la autosuficiencia), sino que, al igual que Sayre, limita el estilo de vida de los cínicos a una *naturalidad* de la cual no se dice aquí otra cosa salvo que sirve como negación de las instituciones y la cultura en general; “Se creía que una vida natural -dice Foucault- podía

⁸⁴⁴ *Ib.*

⁸⁴⁵ *Ib.*

⁸⁴⁶ *Ib.*

⁸⁴⁷ *Ib.*, p. 159.

eliminar todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, etc.”⁸⁴⁸.

Habíamos dicho que el segundo tipo de práctica parresiástica del cinismo era la conducta escandalosa a través de actitudes “que pusieran en tela de juicio hábitos colectivos, opiniones, modelos de decencia, reglas institucionales, etcétera”⁸⁴⁹. Notamos de inmediato que aquí Foucault sigue conservando la visión del cínico como un sujeto fundamentalmente crítico de las convenciones sociales. Ya sabemos que dicha postura no tiene nada de extraordinaria y se adapta a la perfección a la interpretación tradicional que se tiene del cinismo. Lo realmente interesante en la profundización que realiza Foucault de este tipo de práctica parresiástica cínica es la descripción de los diferentes procedimientos que utilizaban los cínicos para escandalizar. Estos “procedimientos”, tácticas, estrategias de escandalización, no son apenas herramientas del decir veraz cínico, sino que son parte fundamental de su pensamiento y quehacer. El primer procedimiento que menciona Foucault es el que él denomina “la inversión de papeles”, y usa como ejemplo para describirlo un pasaje del *Discurso IV, De la realeza* de Dión de Prusa, en donde se narra el primer momento en el que se encuentran Diógenes y Alejandro el macedonio: “Así, pues, Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol”⁸⁵⁰. Foucault encuentra aquí la escenificación carnavalesca de una inversión de roles⁸⁵¹: el que supuestamente es el gran rey, el poderoso Alejandro Magno, se acerca al territorio (el espacio público) en el que se encuentra el que, en teoría, es débil y desposeído, Diógenes el perro. Además de ser el soberano el que se encuentra en el territorio del presunto súbdito, aquél permanece de pie mientras éste está cómodamente sentado en su trono que no es más que el interior de un tonel. Y, para colmo, el mendicante Diógenes, paradójicamente, le ordena al emperador Alejandro que se aparte para que no le haga sombra.

⁸⁴⁸ *Ib.*, p. 158.

⁸⁴⁹ *Ib.*, p. 159.

⁸⁵⁰ Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 14-15., en: *Discursos.*, trad. Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Gredos, 1988., p. 256.

⁸⁵¹ La relación entre “Carnaval”, “lógica de la inversión” y “cinismo”, se puede hallar en el célebre texto de Bajtín sobre Rabelais (Mijaíl Bajtín. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 2001., pp. 318-319). Foucault hará mención del crítico literario soviético en *El coraje de la verdad* al hablar de la influencia del cinismo en la cultura occidental.

Otro de los procedimientos de escandalización sería “la técnica del desplazamiento o transposición”⁸⁵². Esta técnica consistiría en tomar una regla que es admitida en una esfera determinada y luego ponerla en uso dentro de otra esfera en que no es aceptada, con el fin de mostrar la arbitrariedad de dicha regla. Para ilustrar dicha técnica, Foucault retoma los *discursos diogénicos* de Díón de Prusa y hace alusión a dos pasajes, ambos tomados del *Discurso IX, Diógenes o Discurso Ístmico*, en donde se ve la relación del cínico sinopense con los juegos gímnicos e hípicas tan célebres e importantes en la Antigüedad. En el primero de los pasajes que refiere Foucault, Díón narra la osadía de Diógenes al atreverse, en plenos juegos religiosos, coronarse de pino como si hubiera triunfado en alguna de las competiciones, lo que causó la ira e indignación de los corintios. El sinopense, sin embargo, explica la razón de su autocoronamiento:

He vencido a muchos y grandes adversarios, no como todos estos esclavos que ahora veis luchando aquí, lanzando el disco y corriendo. Pero mis adversarios son más difíciles en todos los aspectos: pobreza, destierro y desprecio, e incluso la ira, la tristeza, el deseo, el miedo, y la bestia más indomable de todas, sinuosa y zalamera: el placer, a quien ningún griego ni bárbaro se jacta de haber combatido y humillado vencéndolo en su alma; al contrario, todos han sido vencidos y han sucumbido en ese combate: persas, medos, sirios, macedonios, atenienses y lacedemonios, todos, excepto yo. Así, pues, ¿acaso no soy digno de la corona de pino o, más bien, la tomaréis para ofrecérsela a quien está prieto de más gruesas carnes? Transmitid, pues, esta respuesta a los que os han enviado y decidles que ellos mismos quebrantan la ley; en efecto, sin haber triunfado se pasean con corona. Decidles también que yo he hecho más famosos los Juegos ístmicos al adueñarme personalmente de una corona.⁸⁵³

En el otro pasaje, quizás aún más sacrílego y perturbador que el primero, se muestra a Diógenes coronando a un caballo:

En otra ocasión vio Diógenes dos caballos atados a la misma soga, que luego comenzaron a luchar y a darse coces el uno al otro; una ingente muchedumbre los rodeaba y asistía al espectáculo, hasta que uno de los animales quedando exhausto se dio a la huida al romper la soga; acercándose Diógenes coronó al caballo que

⁸⁵² Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 159.

⁸⁵³ Díón de Prusa. “Diógenes o Discurso Ístmico” IX 11-13., en: *Discursos*. Op. cit., p. 429.

había permanecido y lo proclamó como a un vencedor ístmico, “porque dando coces consiguió el premio”.⁸⁵⁴

Para Foucault en ambas anécdotas funciona la misma lógica de transposición de una norma de un espacio donde es admitida a otro en el que no lo es. Diógenes deja sin alternativas a los críticos de sus actos, ya que si en los juegos que se hacen en honor a Poseidón se corona al que obtiene una victoria realmente importante como es la victoria moral, entonces Diógenes es el que merece ser coronado; ahora, si en dichos juegos solo se reconoce un triunfo banal como es el que radica en tener más fuerza física, se entiende que se corone a un caballo, ya que no habría ninguna diferencia en coronar a un hombre o a una bestia irracional. Finalmente, el último procedimiento de escandalización cínica sería “la práctica de unir dos reglas de conducta que parecen contradictorias y alejadas la una de la otra”⁸⁵⁵. Foucault remite a la ya aquí comentada anécdota narrada por Diógenes Laercio, donde el cínico comete el inusual acto en la Antigüedad de comer en el ágora a la vista de todos, bajo el argumento de que si comer no tiene nada de extraño, entonces tampoco tendría por qué serlo si se hace en público, pero el sinopense, no conformándose con esto, también se masturba públicamente, alegando que tanto en un caso como en el otro no está haciendo otra cosa que satisfacer una necesidad corporal, lo que tampoco tendría nada de censurable⁸⁵⁶.

La tercera y última de las formas que toma la parrhesía cínica según lo planteado en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, sería el aquí denominado “diálogo provocativo”⁸⁵⁷. Foucault decide volver al *Discurso IV* de Dión Crisóstomo⁸⁵⁸ para dar cuenta de esta forma de decir veraz. Como sabemos, el discurso narra el encuentro entre Diógenes y Alejandro, en este enfrentamiento el cínico consigue la ocasión perfecta para hacer funcionar su franqueza a través de un diálogo donde éste provocará continuamente

⁸⁵⁴ *Ib.*, IX 22., p. 432.

⁸⁵⁵ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 160-161.

⁸⁵⁶ Diógenes Laercio, VI 69., en: J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Op. cit., p. 344.

⁸⁵⁷ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 161.

⁸⁵⁸ Foucault realiza aquí un breve comentario sobre la vida de Dión Crisóstomo, en donde destaca que el de Prusa, a pesar de haber pertenecido a una familia aristocrática, adoptó la vida cínica después de ser desterrado por Domiciano. Según Foucault, debido a que la adopción del modo de vida cínica de Dión fue un tanto forzada por las circunstancias -al punto que al serle anulado el destierro recobró todo su vida acomodada y célebre-, no puede ser considerado un “cínico puro”, por lo que su trasfondo intelectual sería en realidad más de herencia socrática que cínica (Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., pp. 162-163).

al emperador macedonio. Dión comienza el discurso dirigiendo un cuestionamiento a aquellos que presentan la escena de Alejandro y Diógenes como el encuentro entre dos sujetos semejantes en valor: por un lado, el hombre célebre por sus actuaciones en las esferas militar y política; y, por el otro, el hombre famoso por su sabiduría y su talante ético. Para Dión, el argumento de que el macedonio era un hombre realmente grandioso porque -a pesar de todo su poder político y material- fue capaz de escuchar y valorar al sinopense -aunque éste no poseyera nada salvo su tinaja, su alforja y su sabiduría-, no es para nada satisfactorio. Desde la perspectiva de Dión, Alejandro no solo era inferior, sino que incluso él mismo se sentía disminuido frente al cínico, al punto de envidiarlo por su plena independencia y por ser un maestro de la verdad⁸⁵⁹. En cualquier caso, para el de Prusa, el emperador macedonio, a pesar de sus vicios, es un buen gobernante, cosa que se evidenciaría, no apenas en su aceptación del juego parresiástico diogénico, sino, sobre todo, en la admiración que le produce la corajosa franqueza del cínico⁸⁶⁰.

Este esbozo del carácter de cada uno de los personajes del enfrentamiento le sirve a Dión como introducción para dar inicio al diálogo. Según Foucault, este texto de Dión Crisóstomo de herencia menipea tiene claras similitudes con el diálogo socrático, comenzando por el formato tradicional de intercambio de preguntas y respuestas⁸⁶¹. No obstante, se podrían mencionar al menos dos diferencias significativas: primero, en este juego parresiástico cínico no es el protagonista (Diógenes) quien realiza las preguntas, sino su interlocutor (Alejandro), siendo aquél el que contesta -todo lo contrario a lo que

⁸⁵⁹ "Alejandro tenía necesidad de la falange macedonia, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día sino de noche, allí donde le gustase ir. Además, Alejandro, necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie, sino que decía a todos la verdad, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro ni por las riquezas juntas de los medos y los persas" (Dión de Prusa. "De la Realeza" IV 8-10., en: *Discursos. Op. cit.*, p. 254).

⁸⁶⁰ "Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo resulta natural que los hombres valientes sientan amor por los que tienen coraje, mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como a enemigos y, además, tienen amor y acogen a los villanos. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza son las más agradables de todas las virtudes, mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer más que a los que vienen a pedirles favores, mientras que, por el contrario, los primeros no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad" (*Ib.*, IV 15., pp. 256-257).

⁸⁶¹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 165.

sucede en el juego socrático de la verdad-; y, en segundo lugar, “mientras Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes quiere herir el orgullo de Alejandro”⁸⁶². Por primera y última vez, Foucault establece esta interesante distinción entre el diálogo socrático, que se sostiene sobre una lúdica de la ignorancia propia y ajena, y el diogénico, que consiste en “golpear el orgullo de su interlocutor, forzarle a reconocer que no es lo que dice ser”⁸⁶³. Vemos, entonces, que Sócrates y Diógenes concentran su esfuerzo dialógico en dos puntos distintos: el ateniense se preocuparía por la *episteme*, por lo que se conoce y no se conoce, por lo que se cree saber de un determinado asunto, y es este saber lo que pone a prueba a través de sus preguntas; el sinopense, por su parte, apunta al *bíos*, arremete contra lo que el sujeto dice ser, y, en vez de poner a prueba sus conocimientos sobre algún fenómeno cualquiera, examina la coherencia de su vida y la armonía que pueda tener ésta con sus palabras. Es cierto que una cosa y otra -la revelación de la ignorancia del interlocutor y el ataque a su orgullo- no son ajenas entre sí: Foucault recuerda que en el diálogo *Gorgias*, por dar un ejemplo, Calicles es llevado por Sócrates a reconocer su ignorancia y después de ello éste renuncia a cualquier discusión porque su orgullo se ha visto herido. Diógenes, por su lado, ataca el modo de vida de su interlocutor, lo hace mostrando que éste tiene una creencia equivocada de su propia vida, que ignora lo que verdaderamente es. No obstante, tanto el orgullo herido en el diálogo socrático, como la revelación de la ignorancia en el diálogo cínico, son, en realidad, “efectos secundarios”⁸⁶⁴.

Como habíamos dicho, Dión consideraba que Alejandro, a pesar de sus miserias, era un buen rey, y lo era porque fue capaz de aceptar valerosamente el juego parresiástico de un hombre tan mordaz y corajoso como Diógenes. Sin embargo, ese juego parresiástico del cínico que radica en herir el orgullo, procura moverse continuamente sobre el límite que divide lo aceptable de lo inaceptable; el cínico toca los límites de su propio juego poniendo a prueba la paciencia de su interlocutor que se encuentra siempre a punto de abandonar -por medio de un acto violento que incluso podría suponer el homicidio- el lúdico y áspero diálogo donde se da la franqueza del filósofo perruno. El acto de atentar contra el orgullo ajeno es, en lo fundamental, el gesto cínico de llevar hasta sus últimas consecuencias el deseo de su interlocutor de saber la verdad. Dión esboza una gran

⁸⁶² *Ib.*

⁸⁶³ *Ib.*, p. 166.

⁸⁶⁴ *Ib.*

cantidad de ejemplos en los que aparece Diógenes provocando al macedonio: cuando apenas se está presentando uno frente al otro, el cínico le pregunta: “¿eres tú ese famoso Alejandro del cual se dice que es un bastardo?”⁸⁶⁵; más adelante, compara la aspiración que tiene Alejandro de destronar al rey Darío, con el deseo pueril de triunfar en un juego: “(...) igual que los niños se enfrentan entre sí para ver quién tocará a otro con la pelota, y el que ha sido alcanzado es el vencido, de igual manera tú te enfrentas ahora con Darío”⁸⁶⁶; y, en otro momento, Diógenes insinúa que Alejandro es cobarde y que no es un verdadero rey, ya que no lleva consigo el signo por el cual se conoce a los reyes:

—¿Y cuál es?, dijo Alejandro. —Aquel, replicó Diógenes, propio de la reina de las abejas. ¿O acaso no has oído decir que hay entre las abejas una reina que, por obra de la naturaleza, posee ese signo, no por herencia de raza, como vosotros aseguráis tenerlo, por ser descendientes de Heracles? —Pero, ¿qué señal es ésta?, dijo Alejandro. —¿No has oído decir, a las gentes del campo, contestó Diógenes, que solamente esta abeja no tiene aguijón, porque no necesita usar armas contra nadie, pues ninguna de las otras abejas disputará con ella por su realeza ni peleará contra ella, si tiene esa señal? Tú, al contrario, me parece que no solamente cuando paseas llevas armas, sino que las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.⁸⁶⁷

En cada uno de los ejemplos aquí citados, Dión dice que Alejandro reacciona siempre ruborizándose, turbándose o encolerizándose⁸⁶⁸, pero ya con esta última intervención de Diógenes, el emperador, totalmente enfurecido, estuvo a punto de empuñar su espada contra el sinopense⁸⁶⁹, lo que habría supuesto una ruptura del juego dialógico-parresiástico. Ahora bien, Foucault se percata aquí de que el Diógenes de Dión aplica por lo menos dos estrategias para evitar que Alejandro no salga del juego parresiástico. La primera estrategia sería el establecimiento de un “pacto parresiástico” a través del “chantaje”⁸⁷⁰. Foucault volverá a hablar del “chantaje” como “pacto parresiástico” en sus primeras clases del curso *El coraje de la verdad* al momento de

⁸⁶⁵ Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 18., en: *Discursos. Op. cit.*, p. 257.

⁸⁶⁶ *Ib.*, IV 48., p. 267.

⁸⁶⁷ *Ib.*, IV 62-64., pp. 271-272.

⁸⁶⁸ “Alejandro se ruborizó al oír estas palabras y fue preso de cólera, pero pudo contenerse” (*Ib.*, IV 18., p. 258); “Entonces, Alejandro se sintió de nuevo molesto y enfadado” (*Ib.*, IV 49., p. 267); “Alejandro, entonces, fue presa de turbación y de angustia” (*Ib.*, IV 55., p. 269).

⁸⁶⁹ “Al oír estas palabras poco faltó para que Alejandro empuñase su espada” (*Ib.*, IV 64-65., p. 272).

⁸⁷⁰ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 168.

explicar un pasaje de Demóstenes: “no me extrañaría recibir por parte vuestra mayor perjuicio que los responsables de las faltas que os imputo; pues ni siquiera es posible ante vosotros la libertad de palabra (...) yo mismo me admiro de que hasta en este momento lo haya sido”⁸⁷¹. Foucault ve aquí “una suerte de desafío en forma de chantaje para que el discurso veraz pueda tener cabida”⁸⁷². Este juego consistiría en advertir que se va a decir la verdad a pesar de estar consciente de que se puede ser víctima de un castigo, pero la manifestación del saber de este peligro pretende anular en la medida de lo posible el riesgo que supone ser franco, ya que tal advertencia pondría en evidencia que solo se puede dar con la verdad si el que la dice no es reprendido por ello. Esta misma dinámica Foucault la comenta por primera vez al examinar -según lo narrado en el texto de Dión Crisóstomo- las palabras que dirige Diógenes a Alejandro cuando éste ha perdido la paciencia:

Enfádate y salta contra estos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero di que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los otros hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.⁸⁷³

De esta manera, Diógenes flexibiliza los límites de su juego dialógico-parresiástico. A través del chantaje, “puedes matarme, pero entonces nadie más te dirá la verdad”, el sinopense, además de lograr que Alejandro se vea tentado a aceptar el pacto de franqueza para poder saber lo que no podría saber de ningún otro, también se gana la admiración del emperador al mostrarle que está consciente de que corre un gran peligro, pero que él no sacrificará la verdad por ello. Dice Dión de la reacción de Alejandro ante la actitud del cínico: “En ese momento, Alejandro se quedó estupefacto de la audacia y del atrevimiento de aquel hombre, pensó que él sabía de todo ello mucho más que los otros, y le suplicó de mil maneras que de ningún modo le ocultara nada”⁸⁷⁴. Tenemos, entonces, la primera estrategia diogénica para mantener al interlocutor dentro del juego dialógico: *el pacto parresiástico por medio del chantaje*. La segunda estrategia, más sutil

⁸⁷¹ Demóstenes. “Olintíaco terceiro” 32., en: *Discursos políticos I.*, trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1980., p. 96.

⁸⁷² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de decir la verdad (1983-1984)*. Op. cit., p. 56.

⁸⁷³ Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 59., en: *Discursos*. Op. cit., pp. 270-271.

⁸⁷⁴ *Ib.*, IV 76., p. 275.

que la anterior, Foucault dice que consiste en la utilización de “artimañas”⁸⁷⁵. El primer ejemplo que ofrece Foucault de estas “artimañas” en su conferencia en Berkeley es el de la ironía socrática, que consistiría en el fingimiento de que se es ignorante para que el interlocutor no se avergüence de confesar su propia ignorancia⁸⁷⁶. La artimaña de Diógenes, a diferencia de la socrática, no funcionaría sobre el territorio del saber y la ignorancia, sino en el del insulto y el halago; constantemente, el sinopense al momento de decir algo que parece insultante muestra que en realidad lo dicho no tiene nada de ofensivo, y que, incluso, es coincidente con el propio pensar y sentir de su interlocutor. Observamos esta dinámica cuando Diógenes invita al emperador a que se vaya a vivir solo apenas vestido con una piel de bestia, y cuando Alejandro se indigna de que se le invite a vestir tales harapos siendo él el gran rey, Diógenes le recuerda que era el atuendo de su antepasado:

—¿Qué antepasado?, preguntó Alejandro.
—¡Arquelao! ¿O acaso Arquelao no era un cabrero que llegó a Macedonia arreando delante de sí sus cabras? Pues bien, ¿crees que él ejercía su oficio bajo la púrpura o bajo una zamarra?
Y Alejandro, desfrunciendo el ceño, sonrió.⁸⁷⁷

Encontramos otro ejemplo en lo que prosigue a ese pasaje que ya citamos en donde Diógenes le dice bastardo al macedonio y éste se encoleriza; entonces dice el cínico:

¿O no es Olímpíade la que suele propalar que tú no has nacido de Filipo, sino de un dragón, o de Amón, o de no sé quién entre los dioses, semidioses o animales salvajes? Según eso, ninguno duda de que tú seas un bastardo». Entonces Alejandro sonrió y se gozó como no lo había hecho jamás hasta aquel momento, y le pareció que Diógenes no solamente no era un fanfarrón, sino el más agudo de todos los mortales y el único que sabía hacerse agradable.⁸⁷⁸

Para Foucault, esta artimaña que consiste en hacer oscilar el discurso entre la ofensa y la lisonja se efectúa dentro de una lógica bélica en donde se dan “cimas de gran agresividad y momentos de calma pacífica”⁸⁷⁹, pero la artimaña cínica consiste aquí,

⁸⁷⁵ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 169.

⁸⁷⁶ *Ib.*

⁸⁷⁷ Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 71., en: *Discursos*. Op. cit., p. 273.

⁸⁷⁸ *Ib.*, IV 19-20., p. 258.

⁸⁷⁹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Op. cit., p. 170.

precisamente, en provocar estos momentos de tranquilidad para que el interlocutor no abandone el terreno discursivo. Diógenes, en este sentido, se comporta con Alejandro tal como, según Dión, se comportan las nodrizas con los niños “cuando les dan azotes, (y) para consolarlos y entretenerlos les cuentan una historia”⁸⁸⁰. No obstante, esta dulzura diogénica es solo un medio para que siga avanzando el agresivo juego parresiástico del cínico. De hecho, después de que Alejandro se sintiera ofendido por ser llamado bastardo, y luego halagado y contento por insinuarse que es hijo de un dios, Diógenes vuelve al ataque al cuestionar que el macedonio en efecto sea hijo de Zeus, porque si ese fuera el caso éste hubiera dejado una señal, un signo, una marca de divinidad en su hijo, y, según el sinopense, en Alejandro no se evidencia ninguna marca del dios. Cuando Alejandro interroga sobre las características de esta señal divina que dejaría Zeus en el alma de su hijo para que gobierne a los hombres, Diógenes hace “un retrato puramente moral de la soberanía”⁸⁸¹. Junto a una tradicional comparación entre el arte de gobernar y otras artes como el de la medicina y la navegación, el cínico le explica a Alejandro que esa marca divina que deja Zeus en las almas de sus hijos tiene que ver con el comportamiento y el talante moral del soberano. Y una vez que el emperador le pregunta a Diógenes cómo puede aprender este arte de la soberanía, el sinopense deja muy claro que se trata de un arte que no puede ser aprendido, que la nobleza es por naturaleza y heredada de los dioses⁸⁸².

⁸⁸⁰ Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 74., en: *Discursos. Op. cit.*, p. 275.

⁸⁸¹ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. cit.*, p. 171.

⁸⁸² “Pero tú sabes esta ciencia, replicó Diógenes, si realmente lo que ha dicho Olímpide es la verdad y si eres descendiente de Zeus, porque es él quien antes que todos la conoce y, sobre todo, la posee, y es él quien la transmite a quienes quiere. Aquellos que la reciben son todos hijos de Zeus y se les da el nombre de tales (...) ¿No sabes que hay dos clases de educación, la una divina y la otra humana? Una, la divina, es grandeza, fuerza, facilidad; y la otra, la humana, es pequeñez, debilidad, ofrece incontables peligros y contiene no poco engaño. Sin embargo, el rey ideal debe necesariamente ajustarse a la primera, si se sabe entender bien (...) *paideía* se la llama, en ocasiones, «educación» y, otras veces, «valor» y «nobleza del alma». Y es por eso por lo que los antiguos llamaron hijos de Zeus a los que habían recibido la buena educación con la cual el alma se hace esforzada, a los que habían sido educados como Heracles, el héroe ilustre. Así, pues, el que siendo bien nacido ha recibido esta educación, participa fácilmente también de la otra, y por poco que haya aprendido y por raras que sean las ocasiones, camina hacia los más grandes y más esenciales principios, y, una vez iniciado, también en su alma retiene los dogmas; y ninguno podrá arrebatárselos (...) El que ha sido iniciado no tiene necesidad de aprender, sino solamente de recordar; luego comprende y reconoce al instante todas las cosas, desde el principio, como si tuviera aquellos dogmas en su propia alma; y esto sucede aún más si encuentra a un hombre que conoce, por así decirlo, el buen camino; éste se lo mostrará fácilmente, e inmediatamente informado, seguirá sus enseñanzas (...)” (Dión de Prusa. “De la Realeza” IV 26-31., en: *Discursos. Op. cit.*, pp. 260-263).

Este combate -o juego- parresiástico desemboca, no en la consciencia de la propia ignorancia que se da en el diálogo socrático, sino en algo incluso más delicado - considerando que uno de los protagonistas de la dinámica es el hombre con mayor poder político del momento-, desemboca en el descubrimiento del interlocutor del cínico de que no es lo que creía ser -en este caso, un verdadero rey con ascendencia real y con señales de naturaleza divina-, de que su vida no coincide con su discurso, de que en él mismo no hay una armonía -y aún menos una homofonía- entre *bíos*, *lógos* y *alethés*. Al tiempo que Diógenes va mostrando que Alejandro no es un verdadero rey, pone en evidencia, sin explicitarlo, que es su propio tipo de vida -la vida cínica- la que es auténticamente soberana y la que muestra las marcas de la divinidad. Ya en este punto, Alejandro no tiene nada más que decir, y Diógenes comienza un discurso continuo en el que, a diferencia de Sócrates, no hace un resumen de lo expuesto ni presenta ninguna tesis definida, sino que se limita a hacer una descripción de tres tipos de existencia erróneos, comúnmente relacionados a la vida soberana y que estarían personificados por tres *daimones*:

El primero es el de los amigos de la voluptuosidad y del desenfreno, entregados a los placeres corporales; el segundo es el de los amigos del dinero y la riqueza; el tercero —el que se posa delante de los ojos y causa más trastornos que los otros dos juntos— es el de los fervientes y el de los adoradores del honor y de la gloria, éste es el que muestra el más evidente.⁸⁸³

Diógenes enumera así las tres características más corrientes del tirano, y le dice al poderoso Alejandro que justamente estos tres tipos de vida son los grandes enemigos, los *daimones* que hay que derrotar -inevitable pensar la cercanía entre esto y la lucha del ascetismo cristiano contra los “demonios malignos”-⁸⁸⁴, por lo que, de alguna manera, Diógenes invita a Alejandro a luchar contra sí mismo, a secundar la batalla que tiene el cínico contra él en tanto dominado por estos *daimones* que son la voluptuosidad, el dinero y la gloria. Así pues, la parrhesía diogénica, por un lado, ataca, golpea, *ladra* y *muerde* contra los vicios de su interlocutor, pero a su vez, seduce, envuelve, *hopea* a Alejandro para que éste se mantenga en la dinámica dialógica y luego se una a la causa diogénica de derrotar a cualquier *dáimon* perverso. Según Foucault, se trataría en resumen de “una lucha que tiene lugar entre dos tipos de poder: el poder político y el poder de la verdad”⁸⁸⁵,

⁸⁸³ *Ib.*, IV 84., pp. 277-278.

⁸⁸⁴ Michel Foucault. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, p. 173.

⁸⁸⁵ *Ib.*

y volvemos aquí a la inquietud foucaultiana en *La filosofía analítica de la política* sobre el lugar del filósofo con relación al poder; Diógenes no es aquí tampoco el filósofo consejero o el filósofo legislador que modera el poder político, el cínico es *el coraje de la verdad* totalmente reacio y confrontativo respecto a la coagulación política del poder.

No deja de ser tentador pensar que Foucault ofrece aquí, y ya desde 1980, una directriz sobre las funciones del filósofo en el territorio político, o, más aún, un retrato de su propia actividad filosófico-política⁸⁸⁶. En cualquier caso, es sugerente -si se le examina genealógicamente- la posición de Diógenes en su pugna con Alejandro en el diálogo de Dión de Prusa: esta franqueza peligrosa del cínico frente al poderoso no consiste en enjuiciar su calidad como político, tampoco hacerlo internalizar una nueva verdad o llevarlo a un estado más perfecto de autoconsciencia; se trata, más bien, de sacar al poderoso del territorio político y trasladarlo a la esfera de la eticidad, no para aplicar las máximas de la verdad ética en sus ejecuciones políticas, sino para mantenerlo en una tensa lucha consigo mismo y sus propios errores, es decir, para que repita continua e incansablemente la guerra -o juego- que le ha planteado el filósofo, pero ya sin necesidad de la presencia de éste.

⁸⁸⁶ Este sería el parecer de François Ewald, asistente de Michel Foucault en el Collège de France. Dice aquél en referencia al último de los cursos de Foucault en el Collège: "Ninguno de sus cursos fue tan bello y tan conmovedor. Él quería mostrar como la parrhesía, el decir verdadero, atingió, con Platón y Diógenes, no sólo la actividad filosófica, sino también la vida del filósofo, caracterizando su estilo de existencia. En realidad, Foucault no hizo otra cosa que describir como él fue y como le gustaría haber sido. Delante de nosotros, claramente, hizo su autobiografía. De ese modo, finalmente, poco antes de su muerte, Foucault se reconoció, con gran tranquilidad, nuevamente como filósofo. Como si hubiese aceptado su identidad como filósofo, tornándose deseable. Como si tuviese consciencia, al fin, de lo que él era. Foucault, creo, murió reconciliado consigo mismo" (W. Schmid. *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt: Surhkamp: 1991., p. 205).

5. Lecturas

Hablar de la República de Weimar todavía significa internarse en una autoexperiencia social. Por razones aducibles, la cultura de Weimar estaba dispuesta cínicamente como ninguna otra; ella ha producido una plétora de cinismos brillantemente articulados que pueden leerse como ejemplos de escuela. La cultura de Weimar siente más fuertemente el dolor de la modernización y expresa sus desilusiones más fría y agudamente de lo que pudiera hacerlo cualquier otra de la actualidad. En ella encontramos formulaciones destacadas de la moderna conciencia infeliz, formulaciones candentemente actuales, vigentes hasta el día de hoy y que quizá sólo hoy día son comprensibles en su validez más amplia.

Peter Sloterdijk. Crítica de la razón cínica

5.1. El cinismo y los alemanes

En la segunda hora de la clase del 29 de febrero de 1984 en el Collège de France, Foucault advierte que, a pesar de estar consciente de que lleva un buen tiempo prometiéndolo abordar la cuestión del cinismo histórico, aún no se adentrará de lleno en él, sino que, más bien, se tomará la libertad -después de haberse entusiasmado tanto con el tema- de hacer un vagabundeo caprichoso sobre la influencia del cinismo en tanto categoría moral en la cultura occidental. Foucault comienza por advertir que hay por lo menos dos dificultades, dos obstáculos a la hora de emprender este excursus transhistórico del cinismo. En primer lugar, estaría la actitud ambigua de la “filosofía instituida, institucional, reconocida”⁸⁸⁷ respecto al cinismo, ambigüedad que consiste en, por un lado, hacer vigorosas descalificaciones a ciertas prácticas que se volvieron prototípicas de la vida cínica, y, por otro lado, salvaguardar un presunto núcleo fundamental del cinismo que sí valdría la pena desde un punto de vista ético y filosófico; postura respecto al cinismo que no solo fue frecuente en la Antigüedad, sino que se extiende a lo largo de toda la historia, lo que lo ha hecho borroso y difícil de dilucidar. Y, en segundo lugar, a diferencia de las corrientes filosóficas de la Antigüedad que tuvieron más importancia en la posteridad (Platón, Aristóteles, los estoicos, etc.) y que fueron transmitidas a través de un *corpus doctrinal* muy sólido y hasta cierto punto bien organizado, el cinismo nos llega,

⁸⁸⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 189.

a penas, a través de una tradición fundamentalmente anecdótica⁸⁸⁸, por lo que es muy difícil hablar de algo así como una “doctrina cínica”⁸⁸⁹ de la que se pueda partir para estudiar el fenómeno en cuestión. No obstante, el cinismo, a semejanza del epicureísmo y, sobre todo, del escepticismo⁸⁹⁰, se prolongó y fue de vital importancia, no tanto como doctrina teórica o entramado conceptual, sino más bien como *estética de la existencia*, como estilo de vida que, sin lugar a duda, tiene sus justificaciones, tanto verbales como pantomímicas, que nos permiten articular un discurso sobre su sentido y razón de ser. Es éste el material que Foucault ve suficiente para afirmar que es posible realizar una transhistoria del cinismo desde la Antigüedad hasta el presente⁸⁹¹.

La realización de una indagación sobre la posteridad del cinismo se hace más urgente en la medida en que, según Foucault, no son muchas las investigaciones que se han hecho al respecto. Es cierto que los estudios filológicos y filosóficos sobre el movimiento cínico de la era alejandrina e imperial son numerosos y muy fecundos ya incluso en los años en los que el filósofo francés imparte sus últimos seminarios en el Collège, pero los estudios sobre la influencia existencial, ética y política del cinismo más allá de los márgenes de la Antigüedad grecorromana sí eran escasos para ese entonces. Aun así, Foucault dice que, a pesar de esta carencia, conoce una serie de textos alemanes de mediados del siglo XX que abordan la cuestión del cinismo en su larga duración histórica, pero, sobre todo, que tratan el vínculo entre el “cinismo moderno”, es decir, el cinismo como cierta actitud difusa propia de la cultura europea en la modernidad, y el

⁸⁸⁸ *Ib.*, pp. 189-190.

⁸⁸⁹ Esta carencia de una “doctrina cínica” es la principal razón que ofrece Hegel para restar importancia al movimiento cínico: “Poco es lo que hay que decir acerca de los *cínicos*, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias”; y más adelante agrega: “La escuela cínica no reviste importancia científica alguna; constituye solamente un momento histórico que tiene que darse necesariamente en la consciencia de lo general” (G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Op. cit.*, pp. 128-129).

⁸⁹⁰ Aquí Foucault asoma por primera vez la cercanía entre cinismo y escepticismo, punto que luego retoma en un segmento de sus manuscritos que no fue pronunciado durante el curso (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 190). La relación entre el escepticismo -desde Pirrón- y el cinismo -desde Antístenes- es una de las ideas más osadas e interesantes que escribe Foucault para este curso en el Collège, dado que es este vínculo el que le permite explicar la influencia del cinismo como *forma-de-vida* en un fenómeno aparentemente tan distante al *bios kinikós* como lo fue la vida del artista decimonónico -ejemplificada de forma paradigmática en la figura del dandi-, de la cual Foucault habla en 1984 en un texto titulado *¿Qué es la Ilustración?* (Michel Foucault. “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Obras esenciales. Op. cit.*, pp. 981-983) con unos términos muy similares a los que usa para aproximarse al cinismo en *El coraje de la verdad*. Este trabajo, seguramente suspendido por su prematuro fallecimiento, queda abierto para futuras investigaciones, ofreciéndonos un punto de partida y una serie de herramientas conceptuales que no podemos dejar de aprovechar.

⁸⁹¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 190.

“cinismo antiguo”, que hace referencia al movimiento filosófico de la época grecorromana. Se trata en específico de cuatro textos: *El coraje de existir* de Paul Tillich⁸⁹², *Parmenides und Jona* de Klaus Heinrich⁸⁹³, *Moral e hipermoral* de Arnold Gehlen⁸⁹⁴, y uno que Foucault confiesa no haber leído aún en ese momento, *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk⁸⁹⁵. En la clase siguiente (7 de marzo de 1984) se hará también alusión a Niehues-Pröbsting⁸⁹⁶ y luego a un texto no germánico, *Cinismo y pasión* de André Glucksmann⁸⁹⁷. Respecto a estos textos, Foucault, antes de detenerse en alguno por separado, comienza por plantear una serie de cuestiones generales. La primera es apenas una interrogante a la que no se le da ningún tipo de respuesta y que, según el mismo Foucault, habría que estudiar detenidamente: “por qué y en qué términos los filósofos alemanes contemporáneos han planteado este problema”⁸⁹⁸. Según Ernani Chaves, esta preocupación de los alemanes por el cinismo estaría directamente relacionada con la experiencia del nazismo:

(...) una reflexión sobre el cinismo se sigue, en Alemania, de la experiencia extrema, radical, del nazismo y sus campos de concentración. Tal vez lo interesante estuviese justamente ahí, en preguntarse en qué medida una reflexión sobre el cinismo en cuanto posición crítica en el campo histórico y ético se impone a los alemanes de posguerra, época asombrada aún por el fantasma del nazismo.⁸⁹⁹

Una de las más sugerentes investigaciones que se han hecho en torno a la importancia del fenómeno cínico en la filosofía alemana de entreguerras y posguerra se encuentra, curiosamente, entre los textos que menciona Foucault en su último curso del Collège: *Crítica de la razón cínica*, justo el único que confiesa no haber leído. A pesar de las muy diversas críticas que ha recibido el texto -desde la irónica referencia que hace el

⁸⁹² Cfr., Paul Tillich. *El coraje de existir*, trad: José Luis Lana. Barcelona: Editorial Estela, 1969.

⁸⁹³ Del texto de Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, se tomará solo el apartado dedicado al cinismo, traducido por Ian Mesa (Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Santiago de Chile: Escritos breves. Departamento de filosofía de la Universidad de Chile, 1972.

⁸⁹⁴ Arnold Gehlen. *Moral e hipermoral. Uma ética pluralista*, trad. Margit Martincic. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

⁸⁹⁵ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003.

⁸⁹⁶ Heinrich Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”, en: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Op. cit.*, pp. 430-474.

⁸⁹⁷ André Glucksmann. *Cinismo y pasión*, trad. Joaquín Jorda. Barcelona: Anagrama, 1982.

⁸⁹⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 192.

⁸⁹⁹ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica. Op. cit.*, p. 50.

propio Foucault al ostentoso título del libro⁹⁰⁰, pasando por la descalificación del mismo en tanto que visto como un *best-seller* superficial y *pop*⁹⁰¹, hasta la ridiculización por la excéntrica comparación que en algún momento allí se hace entre los filósofos cínicos y los maestros zen japoneses⁹⁰²-, la verdad es que su diagnóstico de la sociedad alemana de aquel entonces, a la que ve como un cuerpo carcomido desde su raíz por una consciencia cínica que infecta todas sus instituciones, no puede ser subestimado si queremos plantearnos la pregunta sobre el porqué de la particular atención que la filosofía alemana contemporánea prestó al fenómeno cínico -estemos o no de acuerdo con la valoración que hace Sloterdijk de este cinismo difuso (*Zynismus*) que, según él, se ha diseminado en la sociedad contemporánea; o, incluso, con su manera de entender el cinismo diogénico (*kynismus*)-. Ahora bien, retomando el epígrafe que hemos escogido para este capítulo, según lo expuesto en la *Crítica de la razón cínica*, la sociedad alemana a comienzos del siglo XX se encontraba “dispuesta cínicamente como ninguna otra”⁹⁰³, y tal como piensa Ernani, esta predisposición al cinismo está vinculada a “la interrelación existente entre el problema de la supervivencia y el peligro del fascismo”⁹⁰⁴. Pero, ¿a qué se refiere Sloterdijk cuando habla de *cinismo*?

Cinismo es *la falsa conciencia ilustrada*. Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra

⁹⁰⁰ “Para terminar, el cuarto libro, pero que no conozco -me lo señalaron hace poco-, aparecido el año pasado en Alemania, en Suhrkamp, es de alguien que se llama Sloterdijk y lleva el solemne título de *Kritik der zynischen Vernunft* (*Crítica de la razón cínica*). No se nos ahorrará ninguna de las críticas de la razón, ni la pura, ni la dialéctica, ni la política, y ahora, por lo tanto, «crítica de la razón cínica»” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad*. Op. cit., p. 191).

⁹⁰¹ Cfr., Agapito Maestre. *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*. Barcelona: Anthropos, 1993., p. 115.

⁹⁰² R. Bracht Branham. “Invalidar la moneda en curso. La retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., p. 140. Bracht-Branham debe referirse al siguiente pasaje: “El recuerdo de los mordiscos de Diógenes pertenece a las impresiones más vivas que se han conservado de la Antigüedad. (...) En el ciudadano hay un lobo encerrado que simpatiza con el filósofo mordedor. Sin embargo, éste ve en sus simpatizantes en primera línea al burgués, y muere de todas formas. Teoría y praxis están entretreídas de una manera incalculable en su filosofía, y no hay lugar para una aprobación meramente teórica. Incluso una mera imitación práctica no le gustaría. Él la consideraría seguramente una tontería. (...) Su sugestivo éxito depende no en último término de que haya sido un maestro que no quería tener ningún alumno que le imitase. En esto se asemeja al maestro japonés de zen cuyo efecto se basa en una enseñanza a través de la no-enseñanza” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 249).

⁹⁰³ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 44.

⁹⁰⁴ *Ib.*

crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada.⁹⁰⁵

Esta máxima aparentemente paradójica que apunta a una consciencia que es falsa e ilustrada a la vez, es, en efecto, el esbozo conceptual de una actitud generalizada del sujeto respecto a la Ilustración -de la que se siente heredero y deudor- que es en sí misma paradójica. La actitud cínica moderna (*Zynismus*) se sostiene sobre una autoconsciencia ilustrada que descubre en sí mismo y en su entorno el fracaso de la Ilustración en tanto proyecto cultural y civilizatorio. A pesar de dicha consciencia, el cínico no deja de usar su formación espiritual ilustrada como herramienta para dar cuenta de la imposibilidad de su realización, pero también para poner de manifiesto su ineludible necesidad en lo que respecta a la procura de la autoconservación y supervivencia. No obstante, este cinismo no desnuda nunca en plenitud su desencanto (y cuando se desnuda en plenitud es para no mostrar nada), conserva esta consciencia infeliz resguardada en el territorio de lo tácito, y solo se asoma indirectamente a través de los instrumentos lúdicos de la ironía y el sarcasmo, al tiempo que pone en funcionamiento, de forma realista, fría y pragmática, su lucidez conscientemente equívoca en pro de una autoafirmación amoral.

Para Sloterdijk, el gran problema que han tenido las diferentes disciplinas que han intentado comprender de forma crítica al nazismo -psicología, politología, sociología, filosofía, etc.- es que, al no comprender su *estructura cínica*, emprenden un análisis que parte del prejuicio de que el “enemigo” es un ente “serio”⁹⁰⁶ del que puede obtenerse algo así como una *teoría fascista sólida*, cuando en realidad todo en él, “desde su nacionalismo hasta su socialismo, es solo táctica (es decir, *bluff*, treta y engaño)”⁹⁰⁷ y, sobre todo, “conciencia falsa sabida, es decir, estafa”⁹⁰⁸. Esta dinámica propiamente cínica de jugar con las contradicciones de un *nómos* que de forma resignada se acepta reflexiva e irónicamente, llega a convertirse en el clima social propio de algunas épocas “en las que bajo cada palabra oficial se ocultan reservas privadas”⁹⁰⁹, y el ejemplo paradigmático sloterdijkiano de este tipo de épocas, a menudo recién afectadas por la guerra (“el Yo

⁹⁰⁵ *Ib.*, pp. 40-41.

⁹⁰⁶ *Ib.*, p. 45.

⁹⁰⁷ Klaus Mann. *Heimsuchung des europäischen Geistes*, Munich, 1973, p. 49., en: Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 577.

⁹⁰⁸ Ernst Bloch. *El principio esperanza [1]*., trad: Herederos de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2004., p. 179.

⁹⁰⁹ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 553.

después de la guerra es una herencia sin testamento y condenado casi inevitablemente al cinismo”⁹¹⁰), es la República de Weimar:

Entonces veremos la cultura de Weimar como la esencial “época de fundadores” de esa estructura cínica en su dimensión dominante en la cultura. Sólo entonces los immoralismos estratégicos penetraron, desde medios anteriormente cerrados herméticamente, en la consciencia colectiva, y lo que anteriormente se había considerado bajo los secretos del ejercicio de la política real de la diplomacia, de los estados mayores, de los servicios secretos de la criminalidad organizada, de la prostitución y de la dirección de empresas, se ve ahora poseído por un chillón afán de verdad y se sitúa irrevocablemente en la penumbra de los “secretos públicos”.⁹¹¹

Sloterdijk irá mostrando a lo largo de su *Consideración fundamentalmente histórica*, correspondiente al último apartado de su *Crítica...*, cómo en los diferentes aspectos de la vida -tanto político-institucional como cotidiana- va brotando una consciencia infelizmente lúcida, endurecida, defensiva, desconfiada, desengañada y simplificadora que irá dando paso a la afirmación del fascismo. Así como Baudelaire pudo hablar en su momento del *Spleen de París*, Sloterdijk hablará del *Cinismo de Weimar*, como si lo cínico constituyera el clima, el espíritu y la fisiología de toda una época. Para ello, realizará un perspicaz análisis de las diversas esferas sociales de los años que van de 1918 a 1933 en el territorio alemán. En lo referente al arte, abordará a la germánica vanguardia dadaísta de Huelsenbeck, Hausmann y Baader, que será una expresión desvergonzadamente transparente y lúdica de una consciencia que ya era generalizada pero no explicitada en su totalidad: la de dejarse llevar de forma concienzuda por lo dado; “si aquello que nos lleva es brutal, también lo somos nosotros”⁹¹². Sin embargo, la transparentaización del mecanismo cínico de la época que practica el dadaísmo no se encontraría tan solo en el contenido mismo de su *confesión*, en -por dar un ejemplo- su presunto estar de acuerdo con la inaceptable brutalidad de la guerra, sino, sobre todo, en lograr mostrar, a través de una refinada autocaricaturización, que aquello que dice es *bluff*, treta, pose, engaño; “el dadá -dice Sloterdijk- muestra irónicamente cómo funciona la moderna ideología: establecer valores y hacer como si se creyera en

⁹¹⁰ *Ib.*, p. 556.

⁹¹¹ *Ib.*, p. 560.

⁹¹² *Ib.*, p. 567.

ellos, para después mostrar que no se piensa en absoluto creer en los mismos”⁹¹³. Para comprender a cuáles entidades apunta ese mecanismo especular dadaísta que devela a través de sus humorísticas afirmaciones lo que sucede en la época, basta observar las opiniones -ya nada joviales, pero en lo absoluto ingenuas- que tienen autores nacionalistas como Franz Schauwecker sobre la institución militar weimeriana después de la experiencia en la Primera Guerra Mundial:

Y aquí tenemos ahora la gran leyenda alemana de hoy, la mística alemana en el soldado sencillo. *Ellos tenían que hacer algo sabiendo que era totalmente inútil*. Y lo hicieron. Ahí tienes la grandeza y la tragedia del soldado alemán del frente.⁹¹⁴

Sloterdijk descubre en el nacionalismo alemán weimeriano la propagación continua de un discurso que *heroifica* a ese sujeto que se endurece afirmativamente en su consciencia desengañada; se trata de la celebración de un nuevo tipo de hombre políticamente necesario: el hombre escéptico e iracundo que dice sí a las actuales circunstancias a través de una práctica beligerante (“la paz de Weimar fue la continuación de la guerra con otros medios”⁹¹⁵). Éste, aunque sabe muy bien que las cosas no están nada claras, sabe que debe seguir adelante contra supuestos claros enemigos y junto a presuntos claros aliados. Se sabe a la perfección que las víctimas de la guerra no tuvieron sentido, pero se busca superar ese absurdo a través de una exaltación de la voluntad como deber. Es en este sentido que se puede decir que el antinihilismo weimeriano se sostiene sobre un dar por sentado al nihilismo, esto es lo que Sloterdijk llamará, inspirado en Hermann Rauschning, “nihilismo de la acción”⁹¹⁶. Según la lógica de Rauschning, son, en efecto, los grandes defensores y hacedores de sentido los que “propagan el nihilismo inconsciente (habría que preguntarse qué tan inconsciente en realidad) tras una fachada de orden aparente y de obligada disciplina”⁹¹⁷, poniendo como finalidad última las

⁹¹³ *Ib.*, p. 577.

⁹¹⁴ Franz Schauwecker. “Aujbruch der Nation”. en: Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 595.

⁹¹⁵ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 587.

⁹¹⁶ *Ib.*, p. 624. La sustentación de la *práctica nihilista*, de ese actuar sobre la nada en tanto mera desconfianza afirmativa, tiene su esbozo más grotesco en la relación que establece Hitler en *Mein Kampf* con la muerte de los otros, con los difuntos de guerra, en donde éste pretende legitimar su acción política a través de un discurso en el que se presenta a sí mismo como un escogido de ultratumba, un vengador de los que yacen bajo tierra: “el Führer fue, desde un punto de vista psicopolítico, un atacante, un enviado de las tumbas de guerra” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 603).

⁹¹⁷ Hermann Rauschning. “Masken und Metamorphosen des Nihilismus”. en: Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 624. La observación de Rauschning sobre estos “hacedores de sentido”, coincide

instituciones desde las cuales partió dicho nihilismo durante la época de crisis: “el Estado, la economía y el ejército”⁹¹⁸.

Uno de los elementos más desconcertante de esta época -considerando que es el prólogo del alzamiento del nacionalsocialismo como ideología hegemónica- es la histriónica lucidez de los promotores del fascismo sobre sí mismos. No hay ninguna ingenuidad o sesgo ideológico irreflexivo que determine sus discursos y acciones; “Se sabe lo que se hace (...) se podría decir en cada momento lo qué hay de falso en ello”⁹¹⁹. Es en esta consciencia tan despierta y conocedora como endurecida, desmoralizada y resignada, donde radica lo realmente potente -al menos desde un punto de vista político y propagandístico- de la postura cínica weimeriana. Sloterdijk ejemplifica esta postura con diferentes manifiestos de intelectuales de finales de los años veinte y principios de los treinta tales como Han Freyer, Theodor Lüdecke, Kurt Schuder, entre otros, los cuales denomina “filósofos de la dureza”⁹²⁰ o “filósofos de la brutalidad”⁹²¹. La obra de estos autores es descrita como embrollada y confusa, sin ningún elemento específicamente fascista salvo su *tono*, su *forma* general, su *estilo* caracterizado por la fanfarronería, el ilusionismo lingüístico, el funcionalismo que pone de su parte todo lo que anima a la gente a seguirle, y justo sería este *tono* el lugar en donde se encontraría el secreto del éxito del fascismo: “utiliza la verdad como trampa y la simpatía como cebo”⁹²². Este movimiento pendular entre la verdad tramposa y la simpatía como carnada es lo que permite al teórico fascista poner en funcionamiento una especie de franqueza pervertida, o manifestación *pseudoparresiástica*. Así lo explica Sloterdijk:

Lo dicen *todo*, pero no para corregirse, ablandarse o transformar su pensamiento. Parecen pasar por alto que con cada palabra se están descubriendo. Hablan como en una confesión, pero sin una chispa de clarividencia. Lo admiten todo para no ceder en nada.

perfectamente con la que Nietzsche, en *La voluntad de poder*, hace de los filósofos y moralistas que luchan contra la decadencia pero que pronto descubren que ellos mismos han sido “los más vigorosos promotores” de esa misma decadencia. Dichos filósofos, con “su idiosincrasia moral y religiosa”, encarnarían “(...) el nihilismo, el *cinismo*, el endurecimiento, (...) el reaccionarismo” (Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder* 429. Buenos Aires: Biblioteca EDAF, 2014., pp. 306-307; las cursivas son nuestras).

⁹¹⁸ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 624.

⁹¹⁹ *Ib.*, p. 678.

⁹²⁰ *Ib.*, p. 641.

⁹²¹ *Ib.*, p. 639.

⁹²² *Ib.*

Quieren llegar a ser como ya es la camarada máquina: hombres de acero.⁹²³

Sloterdijk descubre aquí una actitud -tan racional como pasional- esencialmente antimoderna, fruto de una epidémica propagación de la desconfianza ante toda propuesta de cambio. Que la enemiga sea la modernidad no es para nada extraño, ya que una de las características más propias de ésta es generar un escenario donde todo se encuentre, por medio de la crítica, dispuesto al cambio. La incomodidad e ira ante este fatigoso estado del mundo en el que el cuestionamiento de la realidad actual marca siempre la pauta, se transforma muy rápidamente en una afirmación de los movimientos sociopolíticos que brindan “la más grande simplificación y la vuelta más enérgica a los estados más sustanciales y seguros”⁹²⁴. Frente a la complejidad crítica de la modernidad, el fascismo se presentará a sí mismo como un *movimiento de simplificación*. No obstante, este procedimiento simplificador que dedica especial esfuerzo a la perfilación nítida de un enemigo, al esbozo de un escenario en donde se pone en juego el triunfo de los buenos (nosotros) o los malos (los otros), no es -como ya hemos dicho- ingenua; ha pasado por una refinada ascética ilustrada que convierte todas estas simplificaciones en tretas, engaños, verdades con doble fondo. En palabras de Sloterdijk:

Todas aquellas soluciones que sonaban tan sencillas (...) son estructuras que en lo subterráneo son todavía más complejas que las complicaciones de la vida moderna contra las que se revolvían. Pues son formaciones defensivas y reactivas, compuestas de experiencias modernas y negaciones de las mismas. La antimodernidad es, si cabe, más moderna y compleja que aquello que rechaza; en todo caso, es más oscura, roma, brutal y cínica.⁹²⁵

El fascismo logró su triunfo gracias al descubrimiento de este mecanismo cínico, que al tiempo que daba razón y simulaba a aquellos -supuestamente realistas- que arremetían contra lo contemporáneo tachándolo de confuso, también conseguía que de esta negación del presente se diera un pragmatismo “lleno de carácter y un decir sí nihilista”⁹²⁶. Ahora bien, no deja de ser cierto que nuestro cinismo contemporáneo, aunque es heredero de esta actitud weimeriana, es notablemente distinto, y es en la

⁹²³ *Ib.*, p. 641.

⁹²⁴ *Ib.*, p. 681.

⁹²⁵ *Ib.*, p. 682.

⁹²⁶ *Ib.*, p. 703.

diferencia entre uno y otro donde radica la razón por la que Sloterdijk decidió concentrar su investigación en la República de Weimar. En realidad, no fue una voluntad genealógica lo que lo movió a dicha empresa, sino el hecho de que en Weimar el fenómeno cínico es más fácilmente distinguible que en cualquier otra época, lo que no significa que entre 1918 y 1933 el cinismo fuera más común que en 1983 cuando Sloterdijk publica su *Crítica de la razón cínica*. Después de la Primera Guerra Mundial aún se manifiesta, a pesar de la desconfianza generalizada, “una gran proximidad a las alturas axiológicas y a los ideales de la tradición metafísica”⁹²⁷, lo cual permite un perfilamiento más nítido de las diferentes dinámicas cínicas, sean mordaces, productivas o destructivas respecto a esta tradición. En la actualidad, en cambio, ya después de una Segunda Guerra Mundial, donde siquiera es posible hablar de decadencia ni desencanto -en tanto que no hay altura desde la cual caer ni hechizo del que sea posible desencantarse-, el cinismo “sólo se manifiesta en el estilo del «no, gracias» malhumorado y burocrático”⁹²⁸, sin pena ni gloria. En cualquier caso, es el así llamado por Sloterdijk “Síndrome de Weimar” -y no tanto este ceniciento y rastrero *cinismo actual*- el fenómeno que nos permite comprender el inquietante interés que tuvo la filosofía germánica de comienzos y mediados del siglo XX por el fenómeno cínico, ya que, como vimos, éste constituye un rasgo esencial de la sociedad alemana de entreguerras y, por ello mismo, también una de las razones fundamentales por las que el nazismo se convirtió en la ideología hegemónica en el territorio alemán por más de una década.

5.2. Tillich y el *Coraje de Existir*

El primer texto al que hace referencia Foucault cuando habla del interés de los pensadores alemanes por la cuestión de la larga duración histórica del cinismo, es *The Courage to Be*⁹²⁹ de Paul Tillich. Respecto a este libro, Foucault señala básicamente dos cosas: en primer lugar, la clara alusión que el título hace tanto a Nietzsche (“voluntad de

⁹²⁷ *Ib.*, p. 556.

⁹²⁸ *Ib.*

⁹²⁹ Título que ha sido traducido por José Luis Lana como *El coraje de existir*, aunque, como bien señala Foucault partiendo del título alemán del libro -*Der Mut zum Sein*-, sería más preciso traducirlo como “el coraje de ser, o el coraje con respecto al ser” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 190). No está de más destacar que la versión alemana del libro de Tillich es un año posterior a la original que fue escrita en lengua inglesa mientras el teólogo alemán se encontraba viviendo en Estados Unidos.

poderío, coraje de ser”⁹³⁰) como al existencialismo; y, en segundo lugar, la diferencia que en el texto se hace -se pregunta el filósofo francés si por primera vez- entre *Kynismus*, que haría referencia al cinismo en tanto movimiento filosófico de la Antigüedad, y *Zynismus*, que sería, según el brevísimo comentario que en *El coraje de la verdad* se hace de Tillich, “el coraje de uno mismo de ser su propio creador”⁹³¹. Además de la obvia proximidad entre el título del libro de Tillich y el del último seminario impartido por Foucault en el *Collège*, podemos notar otra cercanía mucho más específica entre ambos textos: tanto el uno como el otro convierten el diálogo platónico *Laques, o del coraje* (*valor*), en el punto de partida de sus investigaciones, en el caso de Tillich para su análisis general de lo que es el coraje, y en el caso de Foucault para dar cuenta del cinismo como parte de una tradición socrática. No obstante, a nuestro parecer, estas lecturas del texto de Platón son claramente disímiles entre sí, lo que de inmediato salta a la vista cuando nos percatamos del lugar donde cada uno concentra la mirada al momento de realizar su interpretación del texto. Como habíamos dicho en el tercer capítulo de este trabajo, la lectura que hace Foucault del *Laques* en particular, y de los diálogos platónico-socráticos en general, es dramaturgica, prestando especial atención a las diferentes dinámicas que se dan en el escenario en el que la interlocución se hace efectiva. Tillich, por su parte, con un método más canónico va directamente a los argumentos que se esgrimen a lo largo del intercambio dialógico. Tan solo esta diferencia, digamos que metodológica, ya causa que las conclusiones que sacan el filósofo francés y el teólogo alemán sean no solo distintas, sino incluso contrarias.

Tillich -de cierto modo al igual que Foucault- termina concentrándose en la conclusión del diálogo, cuando Sócrates lamenta que ni él ni nadie haya podido descubrir lo que es realmente el valor, y entonces agrega sobre el reconocimiento de la ignorancia socrática:

Y este pensamiento es muy serio dentro del encuadre del pensar socrático. Según Sócrates la virtud es conocimiento, y la ignorancia sobre lo que es el valor hace imposible toda acción de acuerdo con la verdadera naturaleza del valor. Mas ese fracaso socrático es más importante que la mayoría de las definiciones aparentemente exactas del valor (...) Muestra que la comprensión del valor presupone una comprensión del hombre y su mundo, sus

⁹³⁰ *Ib.*

⁹³¹ *Ib.*, p. 191.

estructuras y valores. Sólo quien conoce esto sabe qué afirmar y qué negar. La cuestión ética de la naturaleza del valor conduce inescapablemente a la cuestión ontológica de la naturaleza del ser. La cuestión ontológica de la naturaleza del ser puede ser formulada como la cuestión ética de la naturaleza del valor.⁹³²

Como dijimos, si bien Tillich y Foucault se detienen en la conclusión del texto, no coinciden, sin embargo, sobre el lugar en el cual se encuentra dicha conclusión. Mientras para Tillich se halla en el lamento socrático de no haber conseguido una definición satisfactoria, para Foucault, quien recuerda que el principal motivo del diálogo es la educación y cuidado de los jóvenes, está en lo que sucede después de ese (¿irónico?) reconocimiento del fracaso dialógico, en ese momento en el que Lisímaco y Melesías piden a Sócrates que se haga cargo de la educación de sus hijos aún siendo cierto que él mismo tampoco ofreció un concepto verdadero de coraje, petición que termina siendo aceptada. Según Foucault, el no haber llegado a una conclusión dialógica sobre lo que es el coraje, no significa en lo absoluto que durante el proceso dialéctico no se haya reconocido perfectamente lo que éste es. En efecto, tal como mostramos páginas atrás, la razón por la que Nicías y Laques quieren escuchar a Sócrates es porque reconocen en él virtud y valentía, y saben que en sus palabras encontrarán también estos rasgos; hay, por lo tanto, un reconocimiento existencial de lo que es el valor incluso antes de su conceptualización en el ejercicio dialógico. No siendo suficiente esta clara dilucidación de lo que es ser corajoso previa a la participación de Sócrates, al final del diálogo, cuando el filósofo ateniense ya ha mostrado su valentía al serle franco a los prominentes hombres de Estado y de armas a los que se enfrenta, los otros dos interlocutores, Lisímaco y Melesías, inquietos por la educación de sus hijos, se les hace evidente el *valor y saber* de Sócrates, incluso en su reconocimiento de la propia ignorancia, por lo que le piden a éste que sea el maestro.

Desde las herramientas conceptuales que nos ha dispuesto Foucault en sus últimos años de producción filosófica, podríamos decir que Tillich hace una lectura enmarcada en la tradición de las *metafísicas del alma* y la *contemplación de los conceptos* de un texto que le sirve al filósofo francés, justamente, para dar cuenta de otra tradición, la de las *estéticas de la existencia*. Para Tillich, el diálogo termina allí cuando la mayéutica socrática desemboca en la tan trágica como esperada noticia de que no se ha concebido,

⁹³² Paul Tillich. *El coraje de existir*. Op. cit., p. 6.

no se ha dado a luz a un concepto saludable y ni siquiera vivo. Desde la interpretación que realiza Tillich de Sócrates, el no llegar a una definición del *valor* no solo significa que ya no se podrá realizar ningún acto de valentía, sino que ni siquiera se sabrá afirmar o negar nada; ni Melesías ni Lisímaco podrán acertar en encontrar al tutor virtuoso, valeroso o simplemente adecuado para la educación de sus hijos; Nicias, al igual que el mismo Laques, ya no realizarán más nunca, desde ese momento, una “acción de acuerdo con la verdadera naturaleza del valor”; y el propio Sócrates, en caso de que tuviera intenciones de ser homofónico con su no-saber, será arrojado a una quietud escéptica aún más radical que la que narran los anecdóticos sobre Pirrón de Elis. Tillich hace eco de esa tradición que, al poner el acento sobre una ascética eminentemente intelectual y contemplativa, se hace ciega a los acontecimientos, a los gestos, a los movimientos, a lo dramático de las expresiones de verdad; su preocupación por el Ser (“el valor puede mostrarnos lo que es el ser, y el ser puede mostrarnos lo que es el valor”) no le permite vislumbrar los actos de valentía, más acá del no saber definir la valentía misma en el juego dialógico. El *Laques*, tal como lo examina Foucault, es una exposición continua de la valentía, no solo encarnada en Sócrates, sino en cada uno de los dialogantes: el coraje de Melesías y Lisímaco en reconocer que no son capaces de educar bien a sus hijos por sí mismos, por lo que piden a los hombres más prestigiosos su opinión; la gran valentía de Laques y Nicias -ya reconocida y explicitada por sus actos heroicos- en aceptar las severas y ásperas condiciones de Sócrates, a sabiendas de que por ello se exponen a ser humillados o tachados de ignorantes delante de terceros; y también, por supuesto, el gran valor del filósofo ateniense, que no teme ser incómodamente franco frente a los hombres más sobresalientes de la Hélade. Toda esta dramaturgia del valor consigue su punto final, no en el reconocimiento verbal del no saber definir el coraje, sino en la aceptación de Sócrates de educar a los muchachos, Arístides (el Justo) y Tucídides, que, tal como querían sus padres, se convertirán en hombres muy destacados de la Antigüedad.

A pesar de que Tillich comienza su texto bajo esta interpretación metafísicamente impotente del *Laques*, más adelante en la investigación, cuando analiza la cuestión del valor en el contexto de *La muerte de Sócrates* -otro de los temas fundamentales de *El coraje de la verdad*- se emancipa de su lectura de tradición ontológica y adopta en cambio una mirada *estética* de los acontecimientos: “Al discutir esta doctrina debemos olvidar los argumentos a favor de la inmortalidad, incluso los del *Fedón* de Platón, y concentrarnos

en la imagen del Sócrates moribundo”⁹³³. En última instancia, cuando Tillich quiere dar cuenta del valor frente a la muerte, que sería su situación límite, no se adentra en el plano del flujo dialógico que explica bajo argumentos dualistas que la muerte es incluso deseable, sino que prefiere atender a la narración de la forma en cómo Sócrates mismo enfrenta su condena, como si su actuar fuera el discurso primero y último que explica lo que es el valor racional y universal de fundir la propia muerte dentro de la propia autoafirmación.

Ahora bien, en lo referente al cinismo, habrá que comenzar por decir que el texto de Tillich poco aborda dicha cuestión: en un texto de, aproximadamente, 180 páginas, el vocablo “cínico” aparece tan solo ocho veces y “cinismo” apenas tres. Sin embargo, no deja de ser cierto que la reflexión sobre el fenómeno cínico aparece en lugares claves y sirve para dar cuenta de una actitud tan compleja como usual según el parecer del propio Tillich. Como dijimos previamente, según Foucault, el teólogo vería al cinismo moderno (*Zynismus*) como una corajosa afirmación creativa de sí mismo. No obstante, cuando Ernani Chaves realiza su investigación sobre el concepto de cinismo foucaultiano e indaga sobre la concepción que tiene Tillich de dicho fenómeno para así comprender la influencia de éste sobre el filósofo francés, parece encontrar en su texto algo muy distinto a lo que afirma Foucault; dice Chaves: “(el cinismo moderno) es considerado una especie de fenómeno negativo, en el cual todas las reglas, todas las verdades, así como todo sistema de valores, pasan a no tener sentido”⁹³⁴. Mientras Foucault afirma que para Tillich el cinismo moderno es la valentía del sujeto de ser su propio creador, Chaves sostiene que éste ve al cinismo como un fenómeno intrínsecamente relacionado con el nihilismo. Es en el capítulo V de *El coraje de existir*, titulado *Valor e individualización (el valor de ser como uno mismo)*, específicamente en el subcapítulo *El valor de la desesperación en la actitud existencialista no creativa*, en donde Tillich dedica mayor atención al cinismo; dice:

(...) hay una actitud existencialista no-creativa llamada cinismo. Un cínico hoy día no es el mismo personaje que los griegos describían con ese término. Para los griegos el cínico era un crítico de la cultura contemporánea sobre la base de la razón y la ley natural: era un racionalista revolucionario, un seguidor de Sócrates. Los cínicos modernos no están dispuestos a seguir a

⁹³³ *Ib.*, p. 159.

⁹³⁴ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica. Op. cit.*, p. 53.

nadie. No tienen fe alguna en la razón, ningún criterio de verdad, ningún sistema de valores, ninguna respuesta a la pregunta del significado. Intentan socavar toda norma puesta ante ellos. Su valor es expresado no creativamente, sino en su forma de vida. Valientemente rechazan toda solución que les pueda privar de su libertad de rechazar cuanto deseen rechazar. Los cínicos son solitarios aunque necesiten compañía para expresar su soledad. Están vacíos tanto de los significados preliminares como de un significado último, y por consiguiente son fáciles víctimas de la angustia neurótica. Gran parte de la auto-afirmación obligatoria y de la auto-entrega fanática son expresiones del valor no-creativo de ser como uno mismo.⁹³⁵

Lo primero que podemos notar al ver el pasaje de Tillich, es que el cinismo -tal como dice Foucault- consiste en una actitud corajosa respecto a la propia vida, una vida que -en coincidencia con la lectura de Ernani Chaves- se sostiene sobre el principio de no aceptar ninguna certeza en el plano de lo nómico. Pero revisemos con más detenimiento la cita. La primera afirmación de Tillich: “hay una actitud existencialista no-creativa llamada cinismo”, parece ser opuesta a lo que afirma Foucault respecto a la tesis del autor alemán, esto es, que el cinismo moderno es el valor del sujeto de ser su propio creador; si se afirma que el cinismo es una actitud no-creativa, no se puede aseverar a su vez que el cínico se crea a sí mismo. Podría argumentarse que el aparente desliz interpretativo de Foucault puede deberse a que Tillich hace una diferenciación entre la expresión creativa y la expresión a través de *la forma de vida*, como si esta última no fuera también una obra creada y por crear; si el cínico expresa el coraje a través de su vida, se puede suponer que la vida, esta particular *forma de vida*, ha sido creada. No obstante, lo cierto es que Tillich hace una clara distinción entre el valor de ser uno mismo “en su forma creativa” -encarnado en los artistas y filósofos del existencialismo- y el valor de ser uno mismo “en su forma estéril”⁹³⁶. El cínico, a diferencia del existencialista, no se mueve por la voluntad de realizarse a sí mismo a partir de la ausencia de sentido previo, sino que se afirma en su simple rechazo de cualquier sentido, se *constituye* a partir de un proceso de destrucción de cualquier valor, y por ello se puede decir que su libertad es plenamente negativa (lo que explica el por qué Chaves habla de este cinismo como “fenómeno negativo”). El cínico no se *crea* a sí mismo, sino que deshace y se deshace, siendo este mecanismo negativo su forma de autoafirmación; frente al «hay que crearse» existencialista, el cínico del que habla Tillich responde: «¿para qué?».

⁹³⁵ Paul Tillich. *El coraje de existir*. Op. cit., pp. 143-144.

⁹³⁶ *Ib.*, p. 144.

Después de este esbozo del cínico moderno (*Zynismus*) tillicheano, un cínico que, como vimos, es fundamentalmente escéptico -ya Foucault hablará del cinismo moderno como una conjunción de la tradición diogénica y la pirrónica⁹³⁷-, se comprende que el teólogo no tarde en diferenciar este fenómeno del cinismo clásico, el de la Antigüedad (*Kynismus*). Tal como acierta en mostrar Foucault, para Tillich el cínico antiguo es un crítico de la cultura en la que se encuentra inmerso, crítica que se sostiene sobre la razón y la *physis*, convirtiéndose así en un “racionalista revolucionario” de herencia socrática. Más allá de lo inconformes que podamos estar con la descripción que hace Tillich del cínico heredero de Sócrates, lo realmente desilusionante es que no se asome si quiera un vínculo entre *zynismus* y *kynismus*, entre el cínico de la Antigüedad y el de la Modernidad, laguna que, a nuestro parecer, sí intenta cubrir, estemos de acuerdo o no con los resultados de sus esfuerzos, Sloterdijk y el mismo Foucault. Apenas podríamos nosotros suponer que la relación de uno y otro radica en que en ambos fenómenos se da una corajosa afirmación de sí mismos a partir de la crítica de los códigos morales, solo que mientras el cinismo antiguo sostiene su crítica sobre los principios de la razón y la ley natural, el cínico moderno, en cambio, se queda en el plano de la nada y el sinsentido. En pocas palabras, diríamos que, aunque en ambos hay una valentía crítica, uno sería nihilista y el otro no. Pero este nihilismo del cinismo moderno tiene un carácter paradójico para Tillich, ya que, al tiempo que consiste en una valentía que rechaza cualquier máxima que pueda coartar su libertad, puede también convertirse en una “auto-entrega fanática”.

Es llamativo que Tillich ya advierta -como también lo hará unos treinta años después Sloterdijk al abordar la República de Weimar- la relación existente entre cinismo, entendido como desconfianza nihilista frente a todo ideal, y el neocollectivismo totalitario. Cuando Tillich habla de cómo el fascismo-nazi socava en el individuo todos los medios que posibilitan la emergencia del valor de ser él mismo, agrega: “(...) la confusión, la indiferencia, el cinismo. (...) este es el suelo sobre el que crece el anhelo de autoridad y de un nuevo colectivismo”⁹³⁸. Sin embargo, aunque se explicita el vínculo entre cinismo moderno y totalitarismo, como si aquél fuera el territorio que da lugar a éste, lo cierto es

⁹³⁷ El propio Tillich al igual que Foucault, llega a poner en un mismo plano al cínico y al escéptico de la Antigüedad: “El colectivismo primitivo fue socavado por la experiencia de la culpa personal y la formulación individual de preguntas. Ambas eran efectivas al final del mundo antiguo y condujeron al no-conformismo radical de los cínicos y escépticos (...)” (*Ib.*, p. 110).

⁹³⁸ *Ib.*, p. 146.

que, según la lógica tillicheana, el colectivismo solo podría tener lugar en el momento en que el cinismo dejara de ser lo que es, o sea, que dejara de ser el valor de afirmarse a sí mismo en el rechazo de toda determinación, ya que la entrega fanática supone un dejarse determinar absolutamente por una otredad tiránica y violenta. Pareciera que Tillich no confía del todo en su propia noción del “coraje cínico”, como si entendiera esta valentía como el prefacio (o, más bien, *prae-factio*) de una ineludible angustia patológica o de un exaltado apoyo al peor de los autoritarismos. Ya en la primera parte de *El coraje de existir*, cuando se habla del “*desprecio cínico* por la auto-afirmación espiritual” de la mayoría de los sujetos carentes de sentido y angustiados por las crisis que produjeron los más radicales sucesos políticos de la Antigüedad -desde las campañas alejandrinas hasta la expansión del Imperio Romano-, Tillich agrega que estos sujetos, sin embargo, “no pudieron ocultar la angustia bajo la arrogancia escéptica”, cosa que se evidenciaba en su muy generalizada participación “en los cultos de misterios con sus ritos de expiación y purificación”⁹³⁹. Para Tillich, el así llamado *coraje del cinismo moderno* es en realidad una farsa: la libre indiferencia del cínico es un estadio transitorio y ávido que espera el momento oportuno para decir sí a cualquier tipo de colectivismo fundamentalista.

A pesar de que en Tillich salta a la vista esta contradicción entre el supuesto valor del cínico de ser él mismo a partir del rechazo de cualquier determinación y el hecho de que este mismo cínico esté más dispuesto que ningún otro a apoyar fanáticamente un proyecto totalitario, el teólogo no explicita ni soluciona la incongruencia. Ve con claridad que en el cínico hay una sobreprotección desconfiada de su libertad de rechazar todo paradigma ético-normativo, pero también le parece evidente que el cinismo es el campo de cultivo por excelencia de la inaceptable severidad fascista. Aquí es donde la tesis sloterdijkiana sobre el cinismo en la República de Weimar se vuelve especialmente pertinente. Como vimos, en la *Crítica de la razón cínica* se explica la forma en que el nazismo, haciendo eco del “nihilismo realista” de las mayorías, aglomera y encausa las desconfiadas voluntades cínicas hacia una afirmación política vital. Así pues, el pacto entre cinismo y fascismo se sostiene sobre una necesidad de dar lugar a los actos a pesar de no poseer verdaderas bases ideológicas, una consciencia lúcida de que las groseras simplificaciones ético-políticas del totalitarismo son una mojiganga sobre la que hay que seguir la marcha con rostro grave. Digamos que la alianza entre estos dos fenómenos no

⁹³⁹ *Ib.*, p. 59.

se sostiene sobre la necesidad de sentido -que ni el cínico ni el fascista procuran-, sino más bien sobre una divinización del *ergon*, sobre la necesidad de actuar, de hacer algo a pesar de todo. Si no se cree ya en nada, si la acción se sostiene sobre la nada (y la muerte en tanto materialización de la nada) y si se pretende ser efectivo en lo político, entonces el discurso no debe consistir en una explicitación absolutamente transparente de este nihilismo -cosa que, según Tillich, es el quehacer fundamental del existencialismo-, sino en una caricaturesca y aparentemente banal simplificación de todos los asuntos de Estado; es en este sentido que el fascismo es cínico. Lo que en realidad se le escapa a Tillich de este vínculo entre cinismo y fascismo, es que el arrojo fanático del cínico hacia el colectivismo totalitario no es realmente fanático, y que tampoco hay en él una renuncia a su desconfianza hacia toda normatividad: es un trato pragmático, y solo pragmático, entre cínicas desconfianzas.

5.3. Klaus Heinrich: antiguos cínicos y cínicos contemporáneos

El segundo texto al que hace referencia Foucault cuando habla de la recepción del tema del cinismo en la filosofía alemana, es un libro de Klaus Heinrich editado por primera vez en 1966 bajo el nombre: *Parmenides und Jona*. De los cuatro ensayos que componen dicho libro, el último es el que, en el contexto de la indagación sobre la transhistoricidad de la filosofía cínica en *El coraje de la verdad*, llamó especialmente la atención de Foucault, cosa que se explica con tan solo ver el título de dicho ensayo: *Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart* (*Antiguos cínicos y cínicos contemporáneos*). Lo primero que destaca Foucault del texto de Heinrich es que en él se establece, no apenas una distinción, sino una clara oposición entre el *Kynismus* y el *Zynismus*. Aunque ambos serían, según la lectura que hace Foucault del filósofo alemán, formas de autoafirmación, y aunque exista una continuidad o, al menos, una filiación entre un fenómeno y otro, la afirmación de sí del cinismo antiguo y la del cinismo moderno se sostendrían sobre dos territorios absolutamente disímiles, para no decir contrarios. Mientras el *kynismus* se autoafirmaría en un ajustarse a la animalidad como fundamento existencial, el *zynismus* lo haría “frente y con respecto al absurdo y la ausencia universal de significación”⁹⁴⁰.

⁹⁴⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad (1983-1984)*. Op. cit., p. 191.

El ensayo de Heinrich puede ser interpretado como un agudísimo intento de cubrir las lagunas argumentales que dejaron las atinadas intuiciones de Tillich sobre el cinismo, interpretación que se refuerza si tomamos en consideración que uno de los pocos autores que se citan en *Antiguos cínicos y cínicos modernos* es, en efecto, al teólogo alemán. Al igual que Tillich, Heinrich considera al cinismo -indiferentemente de que sea antiguo o moderno- como una forma de autoafirmación frente al miedo de perder su mismidad (*Selbst*). Esta autoafirmación se expresaría bajo dos rasgos generales: por un lado, la franqueza (“una forma -acaso convulsiva- de sinceridad”⁹⁴¹); y, por el otro, una particular des-sacralización e, incluso, banalización de absolutamente todo. Ahora bien, Heinrich, a diferencia de Tillich, emprende un pormenorizado análisis de la filosofía cínica de la Antigüedad como si en ésta pudiera conseguir las claves que le permitieran comprender qué cosa refiere exactamente el vocablo *cínico* (*Zynismus*) cuando se usa para referir, casi siempre de forma despectiva, cierta *actitud* en su actualidad. Heinrich se sitúa en una tradición -cuestionada por Foucault, tal como vimos, desde *La hermenéutica del sujeto*- que comprende al cinismo como una respuesta defensiva, crítica y curativa (*Heilslehre*) de algunas víctimas de la crisis helénica que causó el proceso de aculturación alejandrina.

Esta función crítica del cinismo es alegorizada en la célebre máxima de “reacuñar la moneda” (*parakharattein to nóμισμα*), acto que literalmente habría realizado el padre de Diógenes, y que el filósofo sinopense tomaría como misión ética, ya no respecto a la moneda (*nóμισμα*), sino respecto a los valores (*nóμος*). Sobre esta “reacuñación” Heinrich señala tres cuestiones que a nuestro parecer influyeron notablemente en la realización de *El coraje de la verdad*. En primer lugar, la importancia de la figura de Diógenes (particularmente en relación con la *transvaloración de todos los valores*) en la obra nietzscheana⁹⁴². En segundo lugar, la cercanía entre la anécdota del padre de Diógenes y el dato biográfico de la madre de Sócrates: en ambos casos hay una herencia de la labor de los padres metaforizada filosóficamente: por un lado, la falsificación de la moneda del padre del sinopense transformada por éste en reacuñación de los valores, por el otro, la labor de partera de la madre de Sócrates convertida por el ateniense en ejercicio

⁹⁴¹ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. *Op. cit.*, p. 7.

⁹⁴² A pesar de que Heinrich explicita la conexión entre el “subvertir el orden de la *polis*” de Diógenes, y la “transmutación de todos los valores” de Nietzsche (*Ib.*, p. 9), cuando habla del lugar de la figura diogénica en la obra nietzscheana se refiere específicamente al aforismo 18 de *El caminante y su sombra*: “*El moderno Diógenes*.— Antes de buscar al hombre hay que buscar una linterna. ¿Será necesariamente el cinismo dicha linterna?” (Friedrich Nietzsche. *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín. Madrid: EDIMAT, 1999., p. 44).

mayéutico. En tercer y último lugar, a nuestro parecer aún más relevante para la tesis de Foucault, la comprensión del *parakharattein*, no apenas como *falsificación* de la moneda, sino, sobre todo, como la sustitución de la falsa moneda “por la verdaderamente válida”⁹⁴³.

Heinrich esboza a la filosofía cínica diogénica como un fenómeno con dos dimensiones básicas, una negativa y la otra afirmativa. La parte negativa radica en el ejercicio crítico-pantomímico de tres instancias fundamentales de su época: primero, los códigos político-morales, los cuales enfrenta a través de la desvergüenza; segundo, la filosofía esencialista (teniendo como contrincante paradigmático a Platón), a la cual opone una filosofía existencial; y, tercero, “la personificación de una solución política universal: Alejandro El Grande”⁹⁴⁴, al que combate con su alegre y crítica frugalidad. Heinrich se detiene en la crítica de la segunda instancia, porque encuentra en esta protesta existencialista contra el pensamiento esencialista un vínculo entre el cinismo clásico y el existencialismo moderno -más que un retorno de aquél en éste, como sugerirá Ernani en su lectura de *Parmenides und Jona*⁹⁴⁵-. Hay dos razones por las que este símil es importante para el filósofo alemán: en primer lugar, porque será significativo al momento de comprender el fenómeno del cinismo contemporáneo; y, en segundo lugar, porque serviría para “contrarrestar un estrechamiento de la autarquía, el concepto central para la repercusión de Diógenes”⁹⁴⁶. Para Heinrich, la clásica traducción del término *autarquía* por *autosuficiencia* haría perder de inmediato el tono rebelde que caracteriza a las anécdotas de Diógenes. La *autarquía* sería fundamentalmente *autoafirmación*, concepto cardinal en la escena intelectual existencialista, y su rebeldía contra la *polis*, el tirano y la filosofía esencialista se sostendría ante todo sobre la certeza de que ninguno de estos fenómenos son capaces de brindar un suelo lo suficientemente firme para dicha *autoafirmación*; “no ayudan al individuo a soportar su destino, sino que lo defraudan en su autorrealización”⁹⁴⁷.

Pero, si ni la estructura política de la ciudad-estado, ni la encarnación del poder en un hombre, ni los planteamientos metafísicos de la filosofía platónica, son soluciones

⁹⁴³ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 10.

⁹⁴⁴ *Ib.*, p. 14.

⁹⁴⁵ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 55.

⁹⁴⁶ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 12.

⁹⁴⁷ *Ib.*, p. 13.

efectivas para la autoafirmación del sujeto frente a la amenaza del destino, ¿entonces a partir de qué instancia el cínico helenístico se autoafirma? Heinrich contestará aludiendo a un principio que, tal como veremos, será esencial en la investigación foucaultiana sobre el cinismo: la animalidad, y es justo éste su aspecto positivo. No solo el propio nombre de *cínico* -que refiere a lo perruno- muestra la importancia de la animalidad en el cinismo, sino que además los animales (ratas, cabras, gallos, vacas, ranas, etc.) aparecen con frecuencia en las anécdotas sobre los filósofos cínicos como ejemplos a seguir o, al menos, como criaturas de las que se puede sacar una enseñanza realmente útil para la vida⁹⁴⁸. Heinrich, inspirado en el célebre texto de Dudley⁹⁴⁹, entiende este ensalzamiento de lo animal, no como una pretensión de formular una normatividad ética sostenida sobre el salvajismo, sino como el resultado de un ejercicio de reducción en el que se persigue un mínimo antropológico sobre el que se pueda fundar con solidez la autoafirmación del sujeto. Lo animal sería ese *mínimum* que procura el cínico a través de una incesante ascesis para resistir las tribulaciones de su época. Ahora bien, este trabajo ascético de reducción al *mínimum animal* para la autoafirmación contra “el orden ya desarticulado de la *polis*, una filosofía esencialista y la nueva ordenación política”, supone una exigencia de “autorrealización”⁹⁵⁰.

Después de este esbozo de los motivos del cinismo diogénico, Heinrich intenta comprender qué tiene que ver todo lo aquí expuesto sobre el filósofo cínico con la situación actual. A su entender, aunque no nos sean del todo ajenas las cosas que afectaban al cínico de la Antigüedad, lo cierto es que lo que realmente angustia al sujeto en el siglo XX (quizás también en el XXI) es una cosa muy distinta a la preocupación que tenía Diógenes y sus herederos respecto a, por ejemplo, los avatares de la Fortuna (*Tyché*); se trataría más bien de la terrible inquietud ante la amenaza de “una falta de sentido general”⁹⁵¹. Al igual que Tillich y Sloterdijk, Heinrich relaciona la emergencia de esta sensación de falta de sentido -“que, subjetivamente, significa vanidad”⁹⁵²- con un desencanto respecto al proyecto ilustrado. A partir de estos supuestos, y atendiendo en

⁹⁴⁸ Sobre la importancia de los animales en la filosofía cínica podemos contar con el capítulo “La virtud del pez masturbador” del libro de Michel Onfray: *Cinismos* (Michel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Op. cit., pp. 55-68).

⁹⁴⁹ Donald Dudley. *A history of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Grodon Press, 1974.

⁹⁵⁰ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 15.

⁹⁵¹ *Ib.*, p. 16.

⁹⁵² *Ib.*

conjunto al cinismo de la Antigüedad y al existencialismo contemporáneo, el filósofo alemán distingue tres usos del concepto de cinismo, “no tanto en interés de la aclaración de un concepto multívoco, sino más bien, en interés de la aclaración de un asunto multívoco”⁹⁵³. El primero de los usos -quizás el más común en el ámbito académico- del término cinismo remite claramente a lo que Heinrich denomina, como ya vimos, “la protesta existencialista de los antiguos cínicos”. Dice:

Así como allí (en el cinismo antiguo) se protestaba contra los poderes que no protegían de la amenaza del destino -recordemos la reivindicación de Diógenes en contra de la *polis*, el esencialismo y el Estado universal-, así también se protesta en el movimiento existencialista de nuestro tiempo. El objeto de la protesta son ahora aquellos poderes que abandonan al hombre ante la falta de sentido que lo amenaza⁹⁵⁴.

Salta a la vista cómo Heinrich en su primer concepto revela un lazo estrecho entre el cinismo en tanto movimiento filosófico de la Antigüedad y el cinismo como cierta actitud contemporánea. Este vínculo se sostendría sobre el pilar de la crítica contra los fenómenos sociales y políticos que no son capaces de ofrecer una solución satisfactoria respecto a un muy extendido problema existencial, y sería justamente la particularidad de éste lo que diferenciaría al cínico antiguo del moderno: para aquél el problema sería el *destino* y para éste la falta de sentido. Ahora bien, el cinismo moderno así entendido, no va más allá del reconocimiento crítico de toda amenaza de sinsentido que se presente en el horizonte, como si fuera suficiente este reconocimiento para “combatir la amenaza de la falta de sentido”⁹⁵⁵. Es de esperar que para el sujeto que deposita sus esperanzas en alguna de estas instancias socio-políticas o filosófico-metafísicas que critica el cínico por ser insuficientes en tanto dadoras de sentido, este cinismo se le presente como un fenómeno destructivo que arremete contra todo lo existente. Por ello, el reconocimiento crítico del sinsentido de una determinada situación, el “conocimiento combatiente”⁹⁵⁶ - muy propio de la pintura, literatura y filosofía de herencia existencialista- suele ser descalificado usando el término *cinismo*, percibiendo al *cínico* como “aquel para quien nada es serio, venerable o sagrado”⁹⁵⁷.

⁹⁵³ *Ib.*, p. 18.

⁹⁵⁴ *Ib.*

⁹⁵⁵ *Ib.*

⁹⁵⁶ *Ib.*, p. 19.

⁹⁵⁷ *Ib.*

Sin embargo, Heinrich sospecha de esta simplificación banal y peyorativa que usa el vocablo *cínico* para neutralizar la efectividad del conocimiento crítico, y considera que este gesto de descalificación “debería ser llamado él mismo «cínico»”⁹⁵⁸. Es en la exterioridad difamatoria que acompaña a la primera definición, en el sujeto que usa la palabra *cínico* como herramienta para anular el “conocimiento combativo” y así entregarse pasivamente a un poder que le sirva de sentido, donde Heinrich encuentra el que será su concepto decisivo de cinismo: “«Cínico» denominamos ahora el rechazo de un conocimiento en interés de una autoafirmación que no quiere dejarse estremecer por las consecuencias del conocimiento”⁹⁵⁹. No obstante, incluso en esta segunda noción de cinismo moderno hay también un vínculo importante con el cinismo de la Antigüedad: tanto en uno como en otro encontramos una pretensión de autoafirmación a través de un proceso de reducción antropológica. Pero si para el cínico antiguo esta reducción llevaba a un *mínimum* que sería el núcleo animal del hombre desde el cual sería posible oponerse a cualquier artificio cultural dado por sustancial, para el cínico moderno “esto ya no es más posible, pues cualquier protesta contra una época dominada por el nihilismo, por la ausencia de sentido, fracasa de antemano”⁹⁶⁰. De esta manera, la reducción antropológica del cínico actual terminaría desembocando en un rechazo *resignado* y *autoafirmativo* de todo reconocimiento de la amenaza de la falta de sentido, incluso reconociendo y experimentando él mismo esta amenaza. Es en este punto donde se descubre la complejidad de la psicología del cínico moderno: en tanto reconocedor de la amenaza de la ausencia de sentido, en tanto que tiene un conocimiento claro del sinsentido que yace en el seno de todas las instancias sociopolíticas, es parte de la herencia existencialista, pero se opone a ella en tanto que su actitud frente a esta carencia no es de combate o protesta sino de resignación. El cinismo actual vendría a ser entonces: “resignación frente a una amenaza reconocida”⁹⁶¹, y en tanto que reivindica la autoafirmación pero renunciando a toda reclamación, podría ser definido también como “la forma resignativa del movimiento existencialista”⁹⁶².

⁹⁵⁸ *Ib.*

⁹⁵⁹ *Ib.*

⁹⁶⁰ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 56.

⁹⁶¹ Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 19.

⁹⁶² *Ib.*

Si bien Heinrich asegura que este cinismo resignado puede tomar incontables formas, opta por ofrecernos tres ejemplos de éste en los que toma relevancia un concepto crucial para distinguir de manera aún más nítida al cínico antiguo del actual, este concepto sería el de *autorrealización*. En primer lugar, este cinismo puede tomar la forma de una *resignación* admitida abiertamente que extiende su renuncia, con afabilidad y llaneza, hasta el deseo mismo de la autorrealización. El cínico antiguo, por su lado, aunque renunciaba a todo lo posible, siempre lo hacía en pro de su autorrealización. En segundo lugar, el cinismo actual también toma la forma del *fanatismo*, pues también éste sería uno de los modos de la resignación, tras el cual reposa inadmitida la *desilusión*. El cinismo diogénico, por el contrario, aunque llegara a ser muy rigorista, nunca cayó en ningún tipo de fanatismo. La tercera forma que podría tomar el cinismo sería la de la *indiferencia*, noción que será esencial en la filosofía cínica helenística, pero también en la pirrónica y estoica: lo que los antiguos conocían bajo el nombre de *adiaforía*. No obstante, para Heinrich la indiferencia del cínico moderno ya nada tiene que ver con la de los filósofos alejandrinos y romanos, por lo que le parece urgente detenerse en este punto para dilucidar de un modo más preciso en qué se distingue una de otra. La indiferencia, dice el filósofo alemán, puede tener como meta la autorrealización, cuestión que se evidencia -aunque el autor no ejemplifique con ellos- en Diógenes, los estoicos y Pirrón, que llevan a cabo lo que podríamos llamar *una ascética adiafórica*. La *adiaforía* del cínico moderno es muy de otro tipo:

Solamente la indiferencia consciente de sí misma, que no se siente ya más protegida por la indiferencia, sino que descubre la vanidad de ésta así como la de todo lo demás, debe ser considerada cínica.⁹⁶³

Heinrich advierte que entre la segunda y la tercera forma en la que se muestra el cinismo resignado, la fanática y la resignada, hay un estrecho vínculo que nos recuerda a las reflexiones que hacen Sloterdijk y Tillich sobre la relación entre el cinismo y la emergencia del fascismo. En el mismo momento que la resignación indiferente nos lleva a una renuncia de la posibilidad de autorrealizarnos, la autoafirmación tiende a sostenerse sobre un pertenecer a todo precio⁹⁶⁴; “una forma de autoafirmación que sacrifica la

⁹⁶³ *Ib.*, p. 20.

⁹⁶⁴ *Ib.*

exigencia de autorrealización -sostiene Heinrich- deviene autotraición”⁹⁶⁵. El cínico, al avistar y decir sí de antemano a la desilusión en la que desemboca cualquier escape de la desilusión misma, desarrolla una lúdica, peligrosa y desinhibida inteligencia que afirma con doble fondo: fanática y desilusionadamente. Es de esta manera que la inhumanidad de los totalitarismos de comienzos del siglo XX se afianzó, no apenas por medio del terror y la violencia, “sino igualmente por medio de un cinismo que asociaba a todos los implicados”⁹⁶⁶.

Tenemos, entonces, los dos primeros conceptos de cinismo moderno. El primero, tal cual vimos, sería una transposición de la protesta del cínico antiguo a nuestra situación de ausencia de sentido, concepto que Heinrich desecha de inmediato para dar uno nuevo y definitivo. Este segundo concepto vendría a enunciar que la autoafirmación resignadamente desilusionada que se niega a toda realización ante la reconocida ausencia de sentido es, en realidad, lo propiamente cínico en la modernidad. Sin embargo, cuando parece que ya hemos dado con una definición satisfactoria del cinismo actual, Heinrich divisa un posible tercer sentido. Al final de *Parmenides und Jona* encontramos la siguiente caracterización de este cínico:

No busca ya una posición que proteja de la desilusión, pues ha reconocido la imposibilidad de toda semejante posición; pero tampoco quiere ya someterse a la desilusión. En este conocimiento quiere sobrepasar el proceso de desilusión mismo. No busca más lo no-desilusionante en lugar de lo desilusionante, no se sitúa en posiciones cuya insuficiencia ha descubierto, sino que busca el más allá de la desilusión y la no-desilusión, el más allá del proceso de desilusión mismo.⁹⁶⁷

Heinrich se pregunta si efectivamente este tercer sentido podría ser llamado aún “cinismo”, ya que, si bien se relaciona y acopla a la tradición cínica de la reducción antropológica, rechaza a su vez su solución primera y última, la autoafirmación. Si este tercer sentido puede ser llamado efectivamente cinismo es porque es una consecuencia objetiva de la segunda definición que asomamos hace un instante. Se trata de un lúcido caer en cuenta de la amenaza que representa la desilusión misma, una consciencia clara del peligro que significa autoafirmarse a través de pactos desilusionados con aquellos

⁹⁶⁵ *Ib.*, p. 22.

⁹⁶⁶ *Ib.*, p. 20.

⁹⁶⁷ *Ib.*, p. 23.

poderes reconocidos de antemano como insuficientes en lo que respecta a la dotación de sentido. Este cínico que se presenta como una forma extrema de resignación incluso frente a la posibilidad de autoafirmarse, ya tampoco le importa apoyar o rechazar una determinada postura desde la cual pueda decir lo que él mismo es. El cínico en el segundo sentido aún podía afirmarse desde un poder sociopolítico con un paradójico fanatismo desengañado, mas el cínico en el tercer sentido ya no le interesa reconocerse ni ser reconocido de ninguna manera, por lo que no se preocupa por ser *perseverante* en sus posicionamientos existenciales. La perseverancia era un rasgo muy característico de los cínicos antiguos que se develaba en su homofónica ascética cotidiana, pero también es un rasgo propio -a su manera- del cínico en la segunda acepción que aquí usamos, ya que éste, a pesar de su falsa consciencia ilustrada, como dirá Sloterdijk, se conserva firme en su ficción autoafirmativa a sabiendas de su carácter ficcional. En cambio, la característica específica de la tercera figura del cínico sería la *vacilación*, en tanto que al intentar ir más allá de todo proceso de autoafirmación se desprende a su vez de cualquier “círculo de deberes bien redondeados”⁹⁶⁸ que le permitiera reconocer su mismidad, y esto desemboca en una *diletancia* entre un sinnúmero de exigencias aisladas y distracciones banales que le quitan cualquier posibilidad de autorrealización. Ensayando una ejemplificación de este cínico, Heinrich escribe:

(...) pueden en un determinado momento permanecer meditabundos ante los objetos mudos y llenos de significación con que adornan su morada y que están más allá de la verdad y la falsedad, más allá de la ilusión y la no-desilusión. Así puede también el hombre teórico, metido en una red de obligaciones en un determinado momento, seguir la exigencia del día. Y puede luego, meditando nuevamente, elevarse al ser uno ante el cual caduca la pregunta por la desilusión o no-desilusión, la verdad o el error.⁹⁶⁹

A esta *vacilación*, sin embargo, no se le puede reprochar que peca de disonancia -en contraposición a la homofónica vida diogénica- o inconsecuencia, sino que su vacilación es la manifestación concordante y armónica de su forma de entender el mundo, que no es más que “una posición extrema en el proceso de resignación existencialista”⁹⁷⁰. Podríamos comparar este fenómeno con aquél del que habla Sloterdijk cuando hace

⁹⁶⁸ *Ib.*, p. 24.

⁹⁶⁹ *Ib.*

⁹⁷⁰ *Ib.*

referencia al cinismo de su época (considerar que su texto fue publicado en 1983) a diferencia del que brotó en la República de Weimar: “Ese cinismo (el de entreguerras) era mordaz y productivo allí donde el actual sólo se manifiesta en el estilo del «no, gracias» malhumorado y burocrático”⁹⁷¹. Heinrich descubre antes que Sloterdijk, a mediados de los 60 cuando escribe *Parmenides und Jona*, un cinismo que no ya no desemboca apenas en el fanatismo fascista de doble fondo, sino que incluso es producto de la terrorífica experiencia de éste: un cinismo que ya tampoco le interesa pertenecer y ni siquiera ser, un cinismo de la evasión, de la superficie, del instante, pseudocirenaico, sin gravedad ni sustancia, vacilante y con una expresión de “indiferencia muda y sapiente”⁹⁷².

5.4. Arnold Gehlen: el cinismo y la complicidad con el poder

En 1969 el filósofo y sociólogo alemán Arnold Gehlen publica por primera vez *Moral und Hypermoral*, texto que tiene su origen en una conferencia que impartió en 1961, y que es presentado por el autor como “un libro de antropología que tiene la pretensión de ser una contribución a la ética”⁹⁷³. Los dos primeros capítulos de dicho texto son dedicados a dos filósofos de la Antigüedad: el primero al usualmente considerado padre del cinismo, Antístenes de Atenas; y el segundo al fundador del estoicismo, discípulo a su vez del cínico Crates, Zenón de Citio. Esta inicial inspección en torno al cinismo helenístico -y al estoicismo- responde, así como en Tillich, Heinrich y Sloterdijk, a una inquietud sobre el vínculo entre las posturas éticas de este movimiento filosófico y la excesiva coagulación de poder político en una persona o institución. En palabras de Ernani Chaves:

La perspectiva de Gehlen expone, de forma aún más clara que las de Tillich y Heinrich, las ligaciones entre la reflexión de los alemanes sobre el cinismo y el papel que éste desempeña en todos ellos, con la propia situación histórica de los alemanes de posguerra, confrontados en todo instante con la experiencia reciente del nazismo.⁹⁷⁴

⁹⁷¹ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., pp. 555-556.

⁹⁷² Klaus Heinrich. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo*. Op. cit., p. 25.

⁹⁷³ Arnold Gehlen. *Moral e Hypermoral*. Op. cit., p. 11.

⁹⁷⁴ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 57.

Sin embargo, en Gehlen⁹⁷⁵ hay una diferencia fundamental respecto a los autores que hemos tratado anteriormente, y no se trata apenas, como señala Ernani, de que el autor de *Moral und Hypermoral* no realice ningún vínculo entre cinismo y existencialismo, sino que para éste no hay una contraposición entre, por un lado, un cinismo antiguo con un sentido relativamente positivo que se caracterizaría por un enfrentamiento reacio al poder, y, por el otro, un cinismo moderno que más bien desembocaría en un pacto con el peor de los autoritarismos⁹⁷⁶. El cinismo de la Antigüedad, incluso en su génesis con la figura de Antístenes, sería ya en sí mismo el principal preparador del territorio en el que la tiranía podrá establecerse sin mayores obstáculos, y también el icónico fundador del ideal cosmopolita propio del humanitarismo contra el cual Gehlen arremete a lo largo de su libro. Aunque la propuesta gehleniana de un pluralismo ético-institucionalista en contraposición a la hipertrofia moral del humanitarismo es interesante⁹⁷⁷, nosotros, por el objetivo específico de nuestro trabajo, tan solo nos detendremos en la muy sugerente lectura que hace Gehlen de la filosofía cínica y, en alguna medida, del estoicismo, en tanto que éste se encuentra estrechamente vinculado a aquélla. Sin lugar a duda, esta interpretación del cinismo llamó la atención de Foucault, y seguramente le habrá servido, tanto como inspiración de algunas de sus ideas más polémicas respecto a la filosofía perruna, como también de postura antagónica ante la cual plantear su tesis principal. Ya lo veremos, pero antes examinemos detenidamente el texto del antropólogo alemán.

⁹⁷⁵ Gehlen, a diferencia de los autores ya vistos, fue militante del partido Nazi desde 1933, por lo que su relación con el fenómeno del autoritarismo se hace particularmente interesante. Ocupa el puesto que tenía el aquí ya comentado Paul Tillich en la Universidad de Frankfurt cuando éste emigra a Estados Unidos escapando, justamente, de la persecución nacionalsocialista. Sin embargo, el dato biográfico que enlaza a Gehlen al nazismo puede ofuscarnos al momento de analizar y comprender al autor. En los años 40 el filósofo alemán pasa por un proceso de *desnazificación*, y en el libro que aquí tratamos, *Moral und Hypermoral* -publicado en los 60-, se advierte una clara crítica a las políticas totalitarias en general y al nazismo en particular. A pesar de que Arnold Gehlen es considerado uno de los pilares del pensamiento conservador alemán, sería erróneo e injusto el adherir sin más sus reflexiones de madurez al fascismo.

⁹⁷⁶ Según Foucault, esta oposición de “un cinismo de valor más bien positivo, que sería el antiguo, y un cinismo de valor negativo, que sería el moderno” (Michel Foucault. *El coraje de la verdad. Op. cit.*, p. 192), sería un punto de encuentro entre los tres primeros autores que menciona: Tillich, Heinrich y Gehlen. No obstante, como veremos a continuación, dicha distinción no se explicita en la tesis de este último, y el cinismo antiguo ya es presentado por él de forma relativamente peyorativa.

⁹⁷⁷ Sobre este punto en particular, revisar: Christiane Burmeister. “La crítica de Arnold Gehlen al humanitarismo en su obra tardía «Moral und Hypermoral»”, en: *La antropología de Arnold Gehlen*. Revista Digital Europea Transnacional: UrKultuR. Nº 20.

Tal como habíamos dicho, el primer capítulo de *Moral und Hypermoral* se titula “Antístenes”, y en él se hace un análisis filosófico-político del movimiento cínico de la Antigüedad. Al igual que los autores que abordamos previamente, Gehlen comprende el nacimiento de la filosofía cínica como el fruto de la intolerable crisis política en Atenas, específicamente la que ocasionó la Guerra del Peloponeso. Para éste, si bien es cierto que la desesperación y desilusión que surgieron de dicha crisis dieron lugar a la búsqueda de valores ajenos al mundo, pesquisa perfectamente representada en la *politología* de Platón con su ideal de *Soberano Único* encarnado en la figura del filósofo gobernante, también originó, por otro lado, un discurso político no pensado desde el monarca, sino “a partir de los gobernados”⁹⁷⁸, éste sería precisamente el caso de Antístenes:

Su cinismo expresa el fastidio de un hombre que procura desembarazarse solo de la situación descuidada y degenerada de una sociedad contrariada y extenuada. Al librarse lo más posible de los pesos muertos, él cree poder afirmarse como persona, cortando con todos los lazos que lo ligan a sus propias decisiones antiguas y a la triste historia vivida junto a los otros. Ese movimiento de abandono es inseparable de cierta primitivización (...)⁹⁷⁹.

De esta cita podemos destacar al menos cuatro puntos pertinentes para nuestra investigación. En primer lugar, la tesis de que el cinismo es consecuencia de una situación sociopolítica decadente. Este planteamiento, como ya vimos, aunque es sostenido por la mayoría de los investigadores, Foucault lo cuestiona tanto en su forma general, cuando reflexiona en torno a las doctrinas filosóficas helenístico-imperiales y el nacimiento de la “la cultura de oro del cuidado de sí” en *La hermenéutica del sujeto*, como respecto al cinismo en particular, cuando hace uso del análisis de Sayre en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. En segundo lugar, reencontramos, así como en Tillich y Heinrich, la consideración del cinismo como un movimiento autoafirmativo, una filosofía que pretende “la acentuación definitiva del yo”⁹⁸⁰. Esta presunta *afirmación de sí* que, según estos autores germánicos, es lo realmente propio del cinismo, estaría ligado, para Foucault, al tercer punto que queremos destacar: el “individualismo” anacóretico entendido como una “exasperación de la existencia particular (...) de la existencia, en

⁹⁷⁸ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. Op. cit., p. 16.

⁹⁷⁹ *Ib.*

⁹⁸⁰ *Ib.*

todo caso, en su extrema singularidad”⁹⁸¹. Éste es uno de los puntos de los que partirá el filósofo francés para confrontar a Tillich, Heinrich y Gehlen que, a su entender, descuidan lo más fundamental del cinismo (“el *bíos* como aleturgia”⁹⁸²) al poner en su núcleo “el individualismo voluntarioso”⁹⁸³ y el distanciamiento respecto a lo social. En cuarto y último lugar, volvemos a toparnos con lo que anteriormente llamamos, desde nuestra lectura de Heinrich, *reducción antropológica a un núcleo animal*, y que Gehlen denomina *primitivización*.

Si bien es cierto, según Gehlen, que el cínico se veía obligado a reforzar materialmente este “etéreo ideal” de absoluta libertad respecto a las convenciones con escandalosas puestas en escena, disimular su carácter efímero a través de la recurrente y obscena exposición del cuerpo -tal como se advierte en los anecdóticos-, y que el precio a pagar por este escandaloso distanciamiento de todas las normas sociopolíticas era tener que soportar la agresividad de los que no pertenecían al movimiento⁹⁸⁴, no se puede negar, sin embargo, que tuviera sus beneficios existenciales. En esta “evasión” cínica de lo nómico, el sujeto siente el alivio de escapar de la propaganda política, de las autoridades sociales, del autosacrificio por compromisos patrióticos y, por tanto, de escapar de las consecuencias de sus fracasos; “Dejar caer todo eso -afirma Gehlen- da la sensación de libertad y de reconquista de la espontaneidad”⁹⁸⁵. Esta evasión de las responsabilidades sociales produce, según el antropólogo, un relajamiento de sí mismo que desemboca en el libertinaje y que aproxima al individuo al terreno de la homogénea voluntad plebeya, por lo menos en lo que respecta “a la irresponsabilidad y a una existencia apenas unidimensional”⁹⁸⁶. Pero esto también es, en cierto sentido, una ventaja, ya que “la sucia plebe” se encuentra en un estado de aparente protección, en tanto que al no tener grandes objetivos sociales tampoco es ella misma objetivo de nada y es dejada en paz, lo que le brinda un cierto orgullo de independencia⁹⁸⁷. No obstante, los cínicos se distinguían del resto del vulgo por “su fuerza moral, que exigía la renuncia voluntaria a las posesiones”⁹⁸⁸, y entre estas *posesiones* se cuenta también la ciudadanía misma de una

⁹⁸¹ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (1983-1984)*. Op. cit., p. 192.

⁹⁸² *Ib.*, p. 193.

⁹⁸³ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. Op. cit., p. 16.

⁹⁸⁴ *Ib.*

⁹⁸⁵ *Ib.*, p. 17.

⁹⁸⁶ *Ib.*

⁹⁸⁷ *Ib.*

⁹⁸⁸ *Ib.*

determinada *polis*, razón por la que los adeptos al cinismo se consideraran -en su presunto radical individualismo- *cosmopolitas*, ciudadanos del mundo.

Ahora bien, aunque los cínicos así descritos no parecen tener una importante utilidad o repercusión política inmediata, Gehlen observa cómo esta forma de vida prepara y limpia el territorio en el que el autoritarismo se va a instaurar. Incluso interpreta la aseveración monoteísta de Antístenes -“De acuerdo a la ley existen muchos dioses, pero uno solo de acuerdo con la naturaleza”⁹⁸⁹- como el prefacio al gran postulado monárquico: “UN Dios, UN reino mundial, UN rey”⁹⁹⁰. Según el antropólogo alemán, el sujeto que asume esta “filosofía egocéntrica y aisladora”, que se separa de cualquier dinámica estatal y rechaza los principios más fundamentales de lo nómico -actitud que Gehlen denominará “el papel del deshonrado con dignidad”⁹⁹¹-, solo podía estar dando grandes ventajas al potencial tirano de turno. Aunque el cínico lograra alcanzar su meta última de autoafirmación, su actuación política, así fuera indirecta, terminaría siendo la de colaborador de la monarquía absoluta por venir:

Si (el cínico) era capaz de hacerse tan diminuto al punto de poder meterse sin ser advertido debajo de esos colosos, renunciando a toda exigencia que fuera más allá de la más primitiva, entonces el filósofo tenía el juego ganado: él honró la realidad y, asimismo, encontró un asilo, incorporó una moral radical y consiguió, incluso así, afirmarse espiritualmente; defendió lo definitivo, pero dejó abierto el futuro.⁹⁹²

Si bien los cínicos *profesionales* -para usar la nomenclatura foucaultiana-, que tenían un régimen ascético riguroso, lograban vivir, en cierto sentido, fuera de los márgenes del Estado, de la historia y de los negocios (aquéllos “colosos”), dispensando todas las responsabilidades y llevándose a sí mismo a un estado primitivo, el resto de los hombres, sin embargo, influenciados y tentados por las máximas del cinismo, pero sin tener la vocación ascética que éste requiere, al sentirse desengañados respecto a la vida constitucional, desamparados y en una situación parasitaria, comenzaron a exigir un sabio

⁹⁸⁹ Filodemo. *Sobre la piedad* 7^a, 3-8., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 193; esta misma anécdota en: Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 32; Minucio Félix. *Octavio* 19. 7; Lactancio. *Instituciones divinas* I 5, 18; y *Sobre la ira de Dios* 11, 14.

⁹⁹⁰ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. Op. cit., p. 18.

⁹⁹¹ *Ib.*

⁹⁹² *Ib.*, pp. 18-19.

guía que los dirija y cuide tal como un pastor dirige y cuida a su rebaño. Esta *primitivización antropológica* o *antropología inocentizante* -como también lo llamará Gehlen- propia del cinismo, terminaría siendo usada, aunque sin inocencia de ningún tipo, por los *intelectuales* bajo interés de los que pretender el poder político, con el objetivo de amainar y debilitar a los subyugados para que el gran soberano ejerza su poder sin mayores inconvenientes. Quizás en este punto se pueda extraer, no sin alguna dificultad, una distinción entre dos clases de cinismo, diferencia que Gehlen no explicita de ninguna manera: por un lado, un cinismo primitivo que, aunque termine facilitando la instauración de una tiranía, su objetivo primero y último es la autoafirmación individual a partir de una escisión existencial respecto a todas las convenciones; y, por otro lado, un cinismo que ya no tiene la afirmación de sí individualista como meta, sino que usa las máximas cosmopolitas cínicas con fines políticos, o, más precisamente, para favorecer a un soberano único. Sin embargo, hay un par de razones por las que no podemos aceptar esta distinción en Gehlen. En primer lugar, el antropólogo insinúa que el padre del cinismo, Antístenes, ya tenía consciencia de lo bien recibidos que serían sus planteamientos filosóficos tanto por parte de la plebe como por parte de “los grandes de ese mundo”, y al referirse al discípulo de éste, Diógenes de Sinope, dice que en él “se desenvolvía una mezcla de resentimiento político y vanidad intelectual”, además de contar con una “maravillosa elocuencia” con la que “supo dominar a las personas”⁹⁹³, lo que claramente significa que ya en ellos no había, desde la perspectiva de Gehlen, rastro alguno de ingenuidad política⁹⁹⁴. En segundo lugar, este presunto cinismo que tendría fines directamente políticos, Gehlen lo denomina de otra manera, identificándolo con otro movimiento filosófico de la Antigüedad, nos referimos al estoicismo.

Es la articulación estoica de la filosofía de Antístenes lo que, para Gehlen, hace del cínico ateniense uno de los más grandes pensadores políticos de la historia, incluso por encima del mismísimo Platón, “que, en su mayor parte, quedó en lo libresco”⁹⁹⁵. Los estoicos se habrían sustentado sobre el “plano básico” que construyó Antístenes para formular una técnica efectiva de “conquista del conquistador”⁹⁹⁶, ya que al poner el acento en la labor filosófica de desmontar, tanto en el territorio de lo verbal-argumental como en

⁹⁹³ *Ib.*, pp. 25-26.

⁹⁹⁴ *Ib.*, p. 23.

⁹⁹⁵ *Ib.*, p. 24.

⁹⁹⁶ *Ib.*

el de lo pantomímico-existencial, los fundamentos tradicionales del marco político-institucional que moderan y obstaculizan el libre ejercicio del poder por parte del tirano, éste, entonces, se ve en la necesidad de contar él mismo con un filósofo que, además de allanar ideológicamente el espacio popular, pudiera servirle al monarca -al no tener él ya tampoco ningún referente ético-político- de educador, consejero y guía existencial. Después de las campañas alejandrinas, cuando el culto a las ciudades ya había pasado definitivamente y solo se conservaba como una fachada, el discurso, en principio cínico, del cosmopolitismo, del que luego se apropiarán los estoicos, encontró el contexto histórico perfecto para tomar fuerza y efectuarse políticamente. Si en los cínicos el discurso emancipatorio ponía el acento sobre una ética individualista -aunque tuvieran cierta consciencia política de las consecuencias de sus planteamientos-, en Zenón de Citio, padre del estoicismo y discípulo del cínico Crates de Tebas, se explicitaría, según Gehlen, una extrapolación de la rigurosa y ascética ética cosmopolita del cínico al plano de lo estatal. Además del presunto intercambio epistolar entre el maestro del pórtico y Antígono “el Tuerto”, en donde el filósofo recibe de buen grado la invitación del diádoco para que sea el guía y maestro tanto de él mismo como de todos los macedonios⁹⁹⁷, también encontramos en Zenón una descripción de cómo debería ser el jefe de Estado. Según Zenón, el sabio debe ser rey, dado que el que reina tiene la obligación de “entender de bienes y males, y que ninguno de los malvados sabe de tales cosas” (necesidad del virtuoso saber filosófico, y nada más, para ejercer *el gobierno de los otros*), y este monarca no será compasivo ni gastará indulgencias con nadie, ni mitigará los castigos aplicados por ley, “ya que el ceder, la compasión misma y la clemencia son flojeza del

⁹⁹⁷ “«El rey Antígono al filósofo Zenón, salud. Creo que en fortuna y fama yo te aventajo, pero tú me llevas la delantera en inteligencia, en cultura, y en la perfecta felicidad que posees. He decidido, por eso, suplicarte que vengas a mí, persuadido de que no te resistirás a quien te estima. Trata, pues, por todos los medios, de reunirte conmigo, pensando que no solamente serás mi maestro, sino también de todos los macedonios en general. Porque es evidente que quien educa y conduce hacia la felicidad al príncipe de Macedonia prepara también a sus súbditos para la varonil firmeza. Pues así como fuere el gobernante, así serán también sin duda los más de sus súbditos». Y Zenón contestó así: «Zenón, al rey Antígono, salud. En mucho aprecio tu amor al saber, pues buscas la verdadera cultura, encaminada a lo útil, y no a lo vulgar, que corrompe las costumbres. Al apetecer la filosofía y al evitar el muy celebrado placer que afemina las almas de ciertos jóvenes, es evidente que no sólo te inclinas a los nobles sentimientos por naturaleza, sino también por deliberada elección. Una naturaleza noble, cuando se le añade un moderado ejercicio a través de un maestro generoso, fácilmente se encamina a la perfecta adquisición de la virtud. Yo, sin embargo, me encuentro afectado por la debilidad del cuerpo, a causa de la vejez: tengo, en efecto, ochenta años. Por eso no puedo reunirme contigo. Te envío, en cambio, a algunos compañeros de estudio, que no son inferiores a mí en cuanto al alma y me aventajan en cuanto al cuerpo. Si los escuchas, en nada serás superado por quienes poseen la perfecta felicidad»” (Diógenes Laercio VII, 3., en: *Los estoicos antiguos.*, trad. Ángel Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996., pp. 30-31).

ánimo socapa de probidad”⁹⁹⁸ (aplicación del rigor ascético cínico propiamente ético en el plano del enjuiciamiento político).

Según Gehlen, esta radicalidad ético-racional de cuño antisténico extrapolada a la esfera política, y que solo toma terreno en un marco contextual muy específico, se convierte en una opción tentadora cuando se procura llenar el vacío que deja la destrucción de los sentimientos de identificación nacional. Zenón, a partir de la desacreditación cínica del viejo y estrecho patriotismo de las ciudades y una ética universalmente vinculante que considera a todos los hombres como compañeros y conciudadanos cósmicos, lograba estructurar los pilares ideológicos sobre los cuales era posible instaurar un gran imperio mundial. El planteamiento cínico, antes de Zenón, aún no iba más allá de “la mera negación individualista del Estado; ella estaba aún un poco vacía”⁹⁹⁹, pero el padre del estoicismo, por su parte, la hizo directamente provechosa a los reyes de ese mundo. Por dar un ejemplo, el estoico defenderá la opinión de que todos los lazos de sangre y los deberes tribales tendrían que retroceder delante de la *virtud*: “sólo los *virtuosos* son ciudadanos, amigos, parientes y libres”¹⁰⁰⁰. Con esto, Zenón haría una doble maniobra política: por un lado, convierte a los sabios del pórtico -y, por ende, a él mismo- en los encargados de clasificar, a partir de sus propios principios ético-universales, quién tendría el talante moral para ser un ciudadano real; y, por otro lado, concibe “una especie de ciudadanía de mentalidad ética en un super-Estado aún *5utópico*”¹⁰⁰¹, en el cual el estoico sería absolutamente necesario para brindar un sentido y una dirección política, incluso al gran soberano del gran Estado, más allá de las costumbres e instituciones particulares de los diferentes pueblos.

Así pues, para Gehlen, el cinismo articulado estoicamente sentaría las bases para la conformación de una severa tiranía que los filósofos -en este caso los del pórtico- administrarían espiritual y éticamente. Ideas como la de cosmopolitismo -que serviría para unificar por medio de una moral radicalizada a una población mixta venida de todas partes del imperio alejandrino-, o la de *logos* universal y rector -que, al tiempo que se relacionaba con un proceso de aculturación a gran escala por medio de la lengua griega y

⁹⁹⁸ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VII, 122-123., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 273.

⁹⁹⁹ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. *Op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁰⁰ Diógenes Laercio, VII 33., en: *Los estoicos antiguos*., trad. Ángel Cappelletti. *Op. cit.*, p. 136.

¹⁰⁰¹ Arnold Gehlen. *Moral e Hipermoral*. *Op. cit.*, p. 33.

sus conceptos, también era el *material* que monopolizaba el filósofo para ejercer su poder, fueron, desde la perspectiva del filósofo alemán, los “fantasmas bien elevados”¹⁰⁰² que le permitieron a los sujetos paliar la desesperación padecida por la pérdida de identidad patriótica en el seno de una aciaga crisis política; fueron, asimismo, las que llevaron a los filósofos, ya no solo al escandaloso ámbito de la plaza pública, sino también al íntimo escenario de la recámara del príncipe en función de consejeros; y las que facilitaron tanto el surgimiento del gran monarca como su tiránico quehacer.

5.5. Niehues-Pröbsting y la recepción moderna del cinismo

En la clase del siete de marzo de 1984 en el Collège, clase inmediatamente posterior a aquella en donde se hace referencia a los cuatro autores que brevemente hemos abordado aquí -Sloterdijk, Tillich, Heinrich y Gehlen-, Foucault dice haber encontrado un libro en torno al cinismo que, según su parecer, es “mucho más interesante o, en todo caso, está mucho más documentado” que los que comentó en la clase anterior. Dicho libro se titula *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*¹⁰⁰³ (*El “quinismo” de Diógenes y el concepto de cinismo*), fue publicado por primera vez en 1979, tiene como autor -de nuevo- a un filósofo alemán y el nombre de éste es Heinrich Niehues-Pröbsting. Después de recomendar con entusiasmo este texto, Foucault destaca de él algunos puntos que considera relevantes. En primer lugar, el libro tendría “un análisis muy interesante del cinismo antiguo y una historia del concepto de cinismo”¹⁰⁰⁴, aunque dicha historia es muy distinta a la que se esboza en *El coraje de la verdad*. Es justo en esta diferencia en donde encontramos el segundo punto que señala el filósofo francés del texto de Pröbsting: mientras aquél -tal cual veremos luego- sugiere una historia del cinismo a partir de modos de vida y estéticas de la existencia, éste, por su parte, “reconstruye una historia del cinismo a partir de autores y obras”¹⁰⁰⁵. En tercer lugar, se hace alusión a tres de los autores que Pröbsting trabaja en su indagación sobre las representaciones que, en la historia de la filosofía, se han hecho del cínico: Wieland, Schlegel y Nietzsche, siendo examinado este último con una atención especial, no solo por las interesantes reflexiones

¹⁰⁰² *Ib.*, p. 38.

¹⁰⁰³ Cfr., H. Niehues-Pröbsting. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

¹⁰⁰⁴ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (1983-1984)*. Op. cit., p. 206.

¹⁰⁰⁵ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 64.

que haya podido enarbolar sobre el cinismo, sino por ser él mismo considerado un cínico por algunos de sus contemporáneos y por autores inmediatamente posteriores a la época de su producción filosófica. El cuarto y último punto es, ya no el señalamiento de un rasgo, sino más bien el planteamiento de una duda respecto al libro en cuestión: Foucault, que confiesa no haber leído en su totalidad dicho texto hasta ese momento, no está del todo seguro de que Pröbsting haya trabajado un par de asuntos, de los cuales uno, a su entender, es un momento de inflexión en la historia de las interpretaciones en torno al cinismo en Occidente¹⁰⁰⁶, nos referimos al texto *El sobrino de Rameau* de Diderot. Sin embargo, Pröbsting, como veremos, sí dedica unas páginas a esta obra tan importante respecto a la cuestión de la recepción de la filosofía cínica en la modernidad, aunque no deja de ser cierto que no trata en lo absoluto el segundo asunto al que hace referencia Foucault, a saber, el Marqués de Sade¹⁰⁰⁷.

Para Ernani son tres los puntos principales del texto de Nihues-Pröbsting que Foucault retomará en su análisis del cinismo. En primer lugar, estaría la abierta oposición a los autores que defienden la tesis de que hay una diferencia de carácter casi antagónico entre el cinismo antiguo (filosófico y por ello positivo) y el cinismo moderno (que refiere una actitud peyorativa), diferencia que la lengua alemana demarcó desde el siglo XIX a través de los vocablos *Kynismus* (el antiguo) y *Zynismus* (el moderno). Para Pröbsting este sentido positivo y negativo del cinismo es ya inherente a la filosofía cínica desde su nacimiento, cosa que se evidencia en la gran cantidad de anécdotas sobre Antístenes (que antes de ser socrático había sido sofista) o Diógenes (desterrado por un presunto crimen), donde a la vez que eran considerados sabios se les tachaba también de impúdicos e insolentes¹⁰⁰⁸. En segundo lugar, él va a criticar la tesis de Tillich y Heinrich, en tanto que el primero va a considerar el cinismo moderno exclusivamente como un fenómeno de negación, mientras que el segundo considerará al cinismo antiguo desde un punto de vista más histórico-social que filosófico. En tercer y último lugar, según Ernani será muy

¹⁰⁰⁶ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (1983-1984)*. Op. cit., pp. 206-207.

¹⁰⁰⁷ *Ib.*, p. 207. Aunque ésta es la única referencia que se hace a Sade en *El coraje de la verdad*, podemos suponer que si es mencionado aquí es porque para Foucault éste tendría un lugar, así fuera marginal, en la historia del cinismo. La alusión es particularmente interesante si se considera que ninguno de los autores a los que ha hecho referencia desde que aborda la cuestión del cinismo hace algún tipo de relación entre lo cínico y lo sádico o sadiano.

¹⁰⁰⁸ H. Nihues-Pröbsting. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. Op. cit., p. 21.

importante para Foucault la sección dedicada a Nietzsche¹⁰⁰⁹ en la que Pröbsting realiza una minuciosa reconstitución de la relación compleja de éste con el cinismo, ya que brindará al filósofo francés el material necesario para contraponerse a la imagen que Tillich, Heinrich y Gehlen construyen del autor de *Así habló Zaratustra*¹⁰¹⁰.

Debido a que en este apartado de nuestra investigación siempre que hemos tratado a un autor se ha presentado la cuestión del vínculo entre el cinismo en la Antigüedad y el cinismo en tiempos modernos, y dado que esta inquietud de la historicidad del movimiento cínico fue lo que llevó a Foucault a hacer mención a los filósofos germánicos aquí trabajados, así pues, también en el caso de Niehues-Pröbsting nos detendremos en su análisis de la relación que tuvo la Modernidad o, más específicamente, ciertos autores modernos con el cinismo. Una de las primeras cosas que destaca Pröbsting respecto a este punto, es que el movimiento cínico de la Antigüedad tuvo en las historias de la filosofía de la Edad Moderna una importancia bastante mayor que el que podrían haber tenido otros muchos filósofos y movimientos filosóficos “que por razones teóricas suelen ser considerados más importantes en la historiografía filosófica contemporánea”¹⁰¹¹. No obstante, lo que se conocía del cinismo en la Modernidad se sostenía sobre una serie de anécdotas y apotegmas, por lo que su inclusión en los textos de historia de la filosofía no dejó de ser duramente cuestionada e impugnada desde dos puntos de vista fundamentales.

En primer lugar, estaría el enfoque de la crítica histórica, y Pröbsting pone como ejemplo a una de las principales figuras de la primera Ilustración, Pierre Bayle; “Él y sus sucesores -sostiene Pröbsting- aplicaron al copioso material anecdótico y biográfico transmitido la pauta de la credibilidad histórica. Así, redujeron éste a un paulatinamente decreciente repertorio de anécdotas (...)”¹⁰¹². Empero, además de que muy pronto se reconocerá que el valor de la anécdota no depende exclusivamente de su veracidad histórica, estos minuciosos análisis en torno a las *chreiai* cínicas, que tenían como fin demostrar su inverosimilitud histórica, terminaron por convertirse en estudios sumamente fértiles sobre el cinismo dentro del ámbito filosófico y filológico. Lo mismo no sucedía con el segundo punto de vista, el de Hegel, quien calificó a las historiografías

¹⁰⁰⁹ *Ib.*, p. 306-340.

¹⁰¹⁰ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. *Op. cit.*, p. 63.

¹⁰¹¹ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 431.

¹⁰¹² *Ib.*

presuntamente filosóficas previas a él como no-filosóficas, dado que -entre otras cosas- estas dieron la misma importancia a lo contingente (las vidas de los filósofos) como a lo racional (las producciones teóricas), siendo esto último, según su parecer, lo único relevante en una Historia de la Filosofía. Es de imaginar que tal perspectiva excluiría al cinismo de dicha historia, ya que, como hemos insistido, éste expresa sus postulados filosóficos a través de la puesta en escena de existencias cotidianas. En el breve comentario sobre los cínicos que aparece en *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel dice: “Poco es lo que hay que decir acerca de ellos, ya que no imprimieron gran desarrollo a la filosofía ni supieron crear tampoco un sistema de las ciencias”¹⁰¹³; y se concluye dicho comentario de una forma aún más tajante: “No hay para qué tenerlos en cuenta en una historia de la filosofía”¹⁰¹⁴.

Por muy “graves y devastadoras”¹⁰¹⁵ que hayan sido las impugnaciones hegelianas respecto a la recepción del cinismo en la historiografía filosófica moderna, no dejó de haber una importante influencia de la filosofía cínica en la Modernidad, sobre todo en lo que respecta a la relación de dicho movimiento filosófico con el principal tema de interés de esta época, la Ilustración. Sobre esta influencia, Pröbsting subraya cuatro puntos. En primer lugar, el cínico, y en particular Diógenes, sería considerado un “ser humano extraordinario” y una “gran mente”, como dice de él el mismo Pierre Bayle¹⁰¹⁶. Luego, el cínico verdadero, el diogénico, sería objeto de una gran simpatía por parte de los filósofos modernos, ya que su comportamiento crítico frente a las autoridades religiosas, su autonomía individual, su filantropía universal y su liberación de todos los prejuicios serían vistos como una representación paradigmática de la existencia subordinada a la razón, siendo ésta la más alta y decisiva autoridad de la Ilustración. En tercer lugar, tenemos el reverso del segundo: el cinismo como una representación de lo opuesto a la razón, como ícono de la insensatez, lo que hizo que el vocablo *cínico* fuera usado de forma sarcástica por algunos filósofos de *las Luces* para infamar a otros de sus propias filas. Finalmente, y quizás éste sea el punto de mayor interés desde una perspectiva foucaultiana, esta presunta insensatez cínica no es tan solo accidental, sino que sería una

¹⁰¹³ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II. Op. cit.*, p. 128.

¹⁰¹⁴ *Ib.*, p. 135.

¹⁰¹⁵ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 431.

¹⁰¹⁶ Peter Baylens. *Historisches und kritisches Wörterbuch.*, trad. J. C. Gottsched. Leipzig, 1741-1742; 2, 310., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 432.

consecuencia de la propia razón, de una exacerbación de la razón. En palabras de Pröbsting:

La insensatez cínica es el lado oscuro y más desagradable de la razón. La ilustración descubre en el cinismo el peligro de la razón pervertida, razón que deriva hacia la irracionalidad y la demencia, razón frustrada debido a haber llevado demasiado lejos sus propias expectativas. La Ilustración se vuelve consciente de esta amenaza para sí misma a través de su afinidad con el cinismo.¹⁰¹⁷

Para dar cuenta de estos cuatro puntos, Pröbsting se detiene en cinco autores que serán los protagonistas de su investigación: Wieland, Rousseau, Diderot, Nietzsche y Sloterdijk. No obstante, en su recorrido también aparecerán algunos otros que, a pesar de tener un papel secundario en su trabajo, nos permiten tener una visión más amplia de la recepción del cinismo en la Modernidad, entre estos se encuentran: Voltaire, Goethe, Kant, Federico el Grande, d'Alembert, Schopenhauer y muchos más. Por los márgenes de nuestra investigación, no podremos detenernos en cada uno de estos personajes, así que apenas intentaremos mostrar de forma breve la manera en que se vinculan los cinco principales autores del recorrido de Pröbsting, con los cuatro modos en que el cinismo aparece en el seno de la Ilustración.

El primer punto que mencionamos anteriormente, el que consistía en un ensalzamiento del cínico, se manifiesta con claridad, hasta el punto de la absoluta idealización, en la adaptación literaria de Christoph Martin Wieland de la figura de Diógenes, texto que salió a la luz por primera vez en 1770 bajo el título *Sokrates mainomenos oder die Dialoguen von Sinope* (*Sócrates mainomenos o los diálogos de Diógenes de Sinope*)¹⁰¹⁸. Wieland, “el hombre de letras más eminente de la Ilustración alemana después de Lessing”¹⁰¹⁹, al mismo tiempo que procuró en este texto acentuar - no sin cierto estilo rococó y sentimentalista- unas cuantas de las virtudes cínicas mayormente reconocidas por la tradición, tal como lo fueron la independencia y la libertad, también limó en la medida de lo posible cualquier aspereza en la figura de

¹⁰¹⁷ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 435.

¹⁰¹⁸ Cfr., Christoph Martin Wieland. *Socrate en délire ou Dialogues de Diogene de Synope.*, trad. I' Allemand. Paris: Veuve DESAINT Libraire, 1772. Wieland también escribió un texto en torno a la pareja cínica Crates-Hiparquía: *Crates et hipparchie: suivi Des Pythagoriciennes (Tome I-II)*., trad. M. De Vanderbourg. Paris: Librairie guecque-latine-allemande, 1818.

¹⁰¹⁹ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 436.

Diógenes para hacer de éste un ejemplo paradigmático del ideal de hombre ilustrado. La edulcoración literaria que realiza Wieland del cínico más célebre de la historia es incluso más radical que la que encontramos cuando estudiamos ese proceso que anteriormente denominamos *estoicización del cínico*. Por ejemplo, cuando aparecen los temas de la frugalidad, la renuncia y el distanciamiento respecto a lo social, esto apenas se considera como una mera herramienta en pro de la independencia y el gobierno de sí mismo; en vez de destacar su estética mugrienta y su carácter ascético en exceso, habla más bien de una alegre y ligera aceptación de la belleza y el placer; relaciona su cosmopolitismo con la máxima ilustrada del hombre libre de todos los prejuicios, siendo estos un fruto de los márgenes socio-políticos; y cuando este Diógenes se presenta, por fin, un tanto radical, es para realizar una crítica de las desigualdades en las relaciones sociales muy afín a los ideales políticos de la Ilustración.

A pesar de que Wieland se sentía muy identificado con el protagonista de su novela sobre el cínico sinopense, tal como se evidencia en una carta que escribe a Sophie von la Roche -“Sabed que la filosofía de Diógenes es mucho más la mía propia de lo que podrías creer”¹⁰²⁰-, lo cierto es que el escritor alemán no sentía mucha simpatía por el personaje que aparece en los anecdóticos. A partir de la tercera edición cambió el título de la novela a *El legado de Diógenes de Sínope*, ya que el título previo que hacía alusión a la calificación de *Sócrates enloquecido* restaba prestigio a lo que debía ser su Diógenes, un sujeto muy distinto al “despreciable e insensato (...) inmundo e insufrible”¹⁰²¹ que describen Diógenes Laercio y Ateneo. Luego, casi tres décadas después de la publicación de su novela, vuelve a explicitar su distanciamiento respecto al sinopense: “En ella - sostiene Wieland- he idealizado a Diógenes a mi manera, pues del viejo Diógenes sólo ha permanecido su propensión a la independencia”¹⁰²². Esta forma recelosa que tiene el novelista de relacionarse con la filosofía cínica se puede atribuir a dos factores básicos. Por un lado, a una cuestión de estilo, tal como evidencia su biógrafo Gruber: cuando se le señalaba a Wieland las palabras ofensivas que profería su protagonista, replicaba: “no estaría en mi libro si quien hablara fuera yo; pero quien habla es Diógenes el cínico y yo

¹⁰²⁰ Christoph Martin Wieland. *Werke* 2. Munich, 1966., p. 843., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 438.

¹⁰²¹ *Ib.*

¹⁰²² T. C. Starnes. *Christoph Martin Wieland: Leben und Werk*, vol. 2, 1784-1799. Signaringen, 1987, p. 568., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 440.

le he idealizado hasta tal grado que hube de añadir un rasgo de cinismo acá y allá”¹⁰²³. Por otro lado, Wieland no podía sentir ninguna atracción por la idea de un tosco ascetismo anticivilizatorio. Dice Goethe al respecto:

No hay, pues, que admirarse de que la tierna naturaleza de Wieland se incline por la filosofía aristópica. Por otra parte, su decidido desagrado por Diógenes, y por todo el cinismo debido a esa misma razón, puede explicarse de manera satisfactoria. Una mente como la de Wieland, que ha dado nacimiento al donaire en todas sus formas, posiblemente no pueda gozar con una continua y sistemática agresión a esas formas¹⁰²⁴.

Tal cual se ve, el sinopense es apenas un instrumento para resaltar algunas virtudes modernas, y la idealización de éste se hace con plena consciencia de que la figura histórica no corresponde en absoluto con el personaje de su novela. De todos modos, Wieland se percató de que la forma radical en que el Diógenes de las anécdotas clásicas mostraba su independencia y su libertad crítica podía ser provechosa al momento de destacar algunos aspectos esenciales del ideal ilustrado. Por lo tanto, aunque aparece aquí con claridad el primer punto señalado por Pröbsting, el del ensalzamiento exagerado del cinismo, no lo hace sin cierta ambigüedad, sin un doble fondo. Cuando despejamos el aspecto idealizador nos queda una admiración con matices, lo que nos lleva al segundo punto señalado: la simpatía por el cínico en tanto sujeto crítico, independiente y razonable. Este tipo de simpatía la encontramos, por ejemplo, en las *Lecciones de ética* de Kant, en donde éste hace una identificación entre la filosofía rousseauiana -que tanto admiraba- y el cinismo:

El ideal cínico es el ideal de la inocencia o, mejor dicho, de la ingenuidad. Diógenes sostenía que el bien supremo consiste en la ingenuidad, en la sobriedad del goce de la felicidad (...) La secta cínica sostenía que el bien supremo sería una tarea de la naturaleza y no del arte. En Diógenes los medios de conseguir la felicidad eran negativos. Afirmaba que el hombre se contenta con poco por naturaleza, porque como el hombre no tiene por naturaleza necesidad alguna, tampoco experimenta la carencia de medios y goza bajo esa carencia de su felicidad. Diógenes considera que el acopio de recursos y disposiciones de la

¹⁰²³ J. G. Gruber. *C. M. Wieland Leben*. Leipzig, 1827; 4, 569., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 439.

¹⁰²⁴ J. Falk. *Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt*. Leipzig, 1832, 80f., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 440.

naturaleza acrecienta nuestras necesidades, ya que de cuantos más medios disponemos, tantas más necesidades sobreviven y el criterio del hombre se predispone hacia una complacencia cada vez mayor, lo cual provoca un estado de ánimo siempre intranquilo. *Rousseau, el sutil Diógenes contemporáneo*, sostiene también que nuestra voluntad sería buena por naturaleza -la cual nos proveería de todo cuanto necesitamos- y que sólo nos corrompemos al crearnos necesidades artificiales; asimismo pretende que la educación de los niños ha de ser meramente negativa (...) Diógenes dice: “podéis ser felices sin opulencia, podéis ser morales sin virtud”. Su filosofía era el camino más corto a la felicidad. Gracias a la sobriedad se vive felizmente, puesto que se puede prescindir de todo. Su filosofía era también el camino más corto hacia la moralidad, puesto que, si no se tiene necesidad alguna, tampoco se alberga ningún deseo y nuestras acciones coincidirían con la moralidad, por lo que a un hombre semejante no le cuesta nada ser honrado y, consiguientemente, la virtud sería en él tan sólo una idea. La candidez representa de esta forma el camino más corto hacia la moralidad (...) El ideal modélico de Diógenes es el hombre natural.¹⁰²⁵

Esta identificación entre la filosofía cínica y Rousseau se convirtió rápidamente en un lugar común entre los contemporáneos de éste, aunque no siempre de forma elogiosa. Sin embargo, son muy pocas y poco importantes las alusiones que él mismo hace del cinismo a lo largo de su obra, por lo que la calificación -y descalificación- de Rousseau como cínico, quizás no se deba tanto a los principios “primitivistas” de su filosofía, como a su actitud personal. Por ejemplo, Grimm, el más íntimo amigo de Diderot, cuando habla de la actitud que tomó Rousseau después del éxito que tuvo su primer *Discurso*, dice: “Hasta este momento fue un hombre de cumplidos (...) de repente, se envolvió en el manto cínico y cayó en el extremo opuesto (...) sabía cómo combinar su tono áspero y cínico con sus anteriores refinamientos y hábiles cumplidos”¹⁰²⁶. El propio Rousseau dice de sí mismo en sus *Confesiones*: “Me volví cínico y cáustico por vergüenza; afectaba menospreciar la galantería que no sabía practicar”¹⁰²⁷. No obstante, en la confesión rousseauiana salta a la vista que en realidad él no se consideraba naturalmente cínico, sino que el cinismo era su artificio de disimulo.

¹⁰²⁵ Immanuel Kant. *Lecciones de ética*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Grijalbo, 1988. pp. 44-46.

¹⁰²⁶ J. Popper-Lynkeus, *Voltaire*, 3.^a ed., Viena, 1925, p. 296., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 446.

¹⁰²⁷ Jean-Jaques Rousseau. *Las Confesiones*. Ciudad de México: Océano, 1999., p. 320.

Cuando se calificaba a Rousseau de cínico y tal consideración se sostenía principalmente sobre el marco teórico del filósofo, entonces ésta, incluso aunque hubiera diferencias filosóficas, se hacía con gran respeto, tal fue el caso de Kant y el mismo Wieland, que en el prefacio de su novela sobre Diógenes citaba a Rousseau como un ejemplo en su tiempo de que un hombre sabio podía ser considerado un excéntrico entre sus contemporáneos. Por el contrario, cuando dicha calificación se sostenía más sobre el comportamiento del filósofo francés que por su producción teórica, entonces se hacía con la intención de vilipendiarlo y desautorizarlo. Entre los que esto hacían se encontraban Voltaire y, en menor medida, Federico el Grande de Prusia, el cual confesó que no le gustaba su “tono cínico”¹⁰²⁸ y que lo consideraba “un filósofo excéntrico que trata de revivir la secta de Diógenes después de dos milenios”¹⁰²⁹.

Nos encontramos, entonces, con el tercero de los puntos que señalaba anteriormente Pröbsting, el de usar el término *cínico* y la alusión a Diógenes a modo de descalificación y señalamiento de una conducta insensata. Voltaire intensifica de forma grotesca este uso para arremeter continuamente contra el autor de *El contrato social*: “Rousseau se mete en un tonel que toma por el de Diógenes, y cree que eso le da derecho a actuar como un cínico. Le grita al que pasa: Admira mis harapos”; de forma aún más violenta, escribe en sus cartas: “Rousseau es el mono o el bastardo de Diógenes”; también dice que “esconde la mente de un canalla bajo el manto de Diógenes”; y la más cruel de todas seguro sería esta: “Si el perro de Diógenes y la perra de Eróstrata se cruzaran, el cachorro sería Jean-Jacques”¹⁰³⁰. No obstante, Voltaire, a pesar de poner en un mismo plano al cínico sinopense y a Rousseau, siempre lo hace ilustrando a éste como un farsante o cómo una caricatura de aquél; “Del mismo modo que Diógenes era, a los ojos de Platón, un Sócrates enloquecido –afirma Pröbsting–, Rousseau era, a los ojos de Voltaire, un Diógenes estúpido y falso”¹⁰³¹. Por lo tanto, no parece que desde la perspectiva de Voltaire fuera realmente un problema el ser un cínico verdadero, sino el ser un impostor,

¹⁰²⁸ *Voltaire's Briefwechsel mit Friedrich dem Grossen und Katharina II.*, trad. W. Mönch. Berlin, 1944., p. 200., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 449.

¹⁰²⁹ *Briefe Friedrichs des Grossen.*, ed. M. Hein. Berlín, 1924., 2, 105., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 448.

¹⁰³⁰ J. Orieux. *Das Leben des Voltaire.*, trad. J. Kirschner. Frankfurt, 1978., 733f., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 450.

¹⁰³¹ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 450.

ya que él mismo dice hacer uso de un recurso diogénico para enfrentar precisamente a Rousseau:

Vos os enfrentasteis al loco Jean-Jacques con argumentos racionales, pero yo imito a quien cuya única respuesta a los argumentos consistía en tomar la dirección opuesta. Jean-Jacques demuestra que el teatro es imposible en Ginebra, pero yo construyo uno.¹⁰³²

En esta carta que le escribía a d'Alembert, Voltaire hace alusión, en conjunto e indistintamente, a dos anécdotas protagonizadas por Diógenes. Pröbsting se percató solo de una de estas anécdotas, aquella en donde el cínico se levanta y se pone a caminar para demostrarle a un eleata que el movimiento sí existe¹⁰³³. La otra anécdota también refiere a un acto sin palabras, así como al gesto de caminar, pero agregando dos cuestiones que aparecen en la misiva de Voltaire: el “tomar la dirección opuesta” y el “teatro”: “(Diógenes) –narra Laercio- entraba al teatro cuando los demás salían. Al preguntársele el porqué, dijo: «Es lo que me he dedicado a hacer toda mi vida»”¹⁰³⁴. De este modo, Voltaire expresa en la epístola que toma una actitud diogénica frente a lo que él considera un diogenismo fingido. El mismo d'Alembert fue considerado elogiosamente por sus contemporáneos como un verdadero cínico. Cuando éste rechazó una invitación de la corte rusa, Grimm comentó: “¿Está hecho ese hombre para vivir junto a los reyes? Él es un Diógenes, a quien se debe dejar en su tonel”¹⁰³⁵; y el mismo rey de Prusia le escribió una carta en 1763 en donde lo describía como el hombre verdadero que Diógenes había estado buscando con su lámpara a plena luz del día: “Me sentía más feliz que Diógenes, pues hallé al hombre que él buscó en vano por tanto tiempo”¹⁰³⁶. Incluso d'Alembert llega a decir en un famoso pasaje de su *Ensayo sobre la sociedad de los hombres de letras*: “Cada época, y la nuestra en particular, necesita un Diógenes. Sin embargo, la dificultad

¹⁰³² J. Orieux. *Das Lebens des Voltaire.*, trad. J. Kirschner. Frankfurt, 1978., 654., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 450.

¹⁰³³ “Por ello también, al serle planteada a un cínico la argumentación contra el movimiento, no respondió nada, sino que se levantó y caminó, probando de hecho y por medio de la acción que el movimiento es real” (Sexto Empírico. *Bosquejos pirrónicos* III 10, 66., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 188; esta misma anécdota en: Elías. *A las Categorías de Aristóteles.*, p. 109, 18-22; Diógenes Laercio, VI 38-39; Simplicio, *A la Física de Aristóteles*, p. 1012, 22-26).

¹⁰³⁴ Diógenes Laercio, VI 64., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 371.

¹⁰³⁵ Starobinski (*supra*, n. 21), 298 nota., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 451.

¹⁰³⁶ *Briefe Friedrich des Grossen* (*supra*, n. 33), 2, 131., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 451.

consiste en encontrar a hombres que tengan el coraje de ser Diógenes, y hombres que tengan el coraje de sufrir a un Diógenes”¹⁰³⁷.

Vemos que el segundo y tercer punto que señala Pröbsting sobre la forma en que se recibió la imagen de Diógenes en la Modernidad, se mezclan y confunden. Cuando parece que hay una diferencia clara entre, por ejemplo, la valoración positiva que hace Kant del “cinismo rousseauiano” y la descalificación violenta de Voltaire, de pronto vemos que éste usa una anécdota diogénica para confrontar a quien descalifica. Se podría intentar despachar el problema afirmando, como ya sugerimos anteriormente, que en realidad no había una incomodidad por parte de los filósofos ilustrados respecto al cinismo, sino que existía una actitud crítica frente al uso de cinismo como disfraz, que sería, según algunos de estos, el caso de Rousseau. Para afirmar esto no solo contamos con las respetuosas palabras que dedican Kant y Wieland al cinismo, o con que uno de los representantes más importantes del Iluminismo francés como d’Alembert haya sido ponderado en tanto verdadero cínico, o con que Voltaire usara recursos propios del cinismo para enfrentar a un supuesto falso cínico; sino que, además, y en sentido contrario, tenemos las descalificaciones que dirigieron los representantes de la Contrailustración a los ilustrados, quienes fueron tildados de cínicos por aquéllos. Escribe De Maistre:

Otros cínicos consiguieron sorprender a la Virtud; Voltaire sorprendió al Vicio. Se lanza a la inmundicia y se revuelca en ella, a fin de empaparse bien. Lleva su imaginación al punto de entusiasmo infernal, que le infunde todos sus poderes para conducirlo a los últimos confines del mal.¹⁰³⁸

Ahora bien, no hay que tomar este comentario de De Maistre como una mera descalificación reaccionaria. En efecto, hay en el pensamiento ilustrado una tendencia al regocijo en ser y considerarse cínico, uno que por ser auténtico y moderno ya no puede ni debe ser como Diógenes. Aunque los pensadores de *las Luces* conserven del sinopense -para horror de la Contrailustración- la agudeza y la lucidez en lo que a crítica humorística

¹⁰³⁷ Citado en: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit.*, p. 9.

¹⁰³⁸ *Abendstunden zu St. Petersburg der Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dinge.*, trad. M. Lieber. Frankfurt, 1824., pp. 234, 236., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 452.

se refiere, aunque continúe el legado de la impúdica franqueza, sin embargo, ha renunciado a la vida en exceso frugal y tosca de los filósofos perrunos, ha sabido domesticarse y ha aprendido a codearse con la nobleza, un cínico que de tanto refinarse ha tomado una forma más parecida a la del cirenaico, a la de ese “perro regio”¹⁰³⁹ de nombre Aristipo. Al hablar de sí mismo sin rastro de autoengaño, Diderot realiza un esbozo divertido, franco, desvergonzado y aristípico (esa forma *pervertida* de ser cínico¹⁰⁴⁰), de este cinismo ilustrado:

Ah, Diógenes, si pudieras ver a tu discípulo con el espléndido manto de Aristipo, ¡cómo te reirías de él! Y en lo que a ti concierne, Aristipo, este espléndido manto ha sido adquirido al precio de muchos actos indignos. ¡Qué diferencia hay entre esta existencia arruinada, servil y laxa, y la libre y consecuente vida del cínico con sus harapos! Y yo, yo he abandonado el tonel, donde solía ser mi propio amo, sólo para entrar al servicio de un tirano.¹⁰⁴¹

Sin lugar a dudas, el filósofo de la Ilustración que mejor muestra el cinismo en la Modernidad es Diderot, no solo porque él mismo sea un heredero de la tradición literaria menipea y serioburlesca, sino porque reflexionó sobre lo que significa ser un cínico en su época. A diferencia del proceso de aclimatización estoicizante del filósofo perruno que vimos en los autores de la época imperial, y de la idealización que encontramos en Wieland, con Diderot nos topamos con una oscilación entre una modernización cirenaizante de la figura de Diógenes y una moderación *realista* que presume poner los pies sobre el suelo de los nuevos tiempos:

¿Quién osaría resistir el ridículo y el desprecio en estos días? En nuestro mundo, Diógenes viviría en una buhardilla, no en un tonel. En ningún país europeo desempeñaría un papel tan importante como el que tuvo en Atenas. Quizá sería capaz de mantener el alma independiente y resuelta, contentándose con los dones de la naturaleza, pero de ningún modo hubiera respondido

¹⁰³⁹ Como hemos dicho anteriormente, es el nombre que le da Diógenes de Sinope a Aristipo de Cirene (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II, 66., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 89).

¹⁰⁴⁰ “De Maistre se mofaba de Voltaire como de un *cínico pervertido*, de la misma manera que Voltaire se mofaba de Rousseau como de un falso Diógenes” (H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 452).

¹⁰⁴¹ *Gründe, meinem alten Hausrock nachzutaruern.*, trad. H.M. Enzensberger en *Die zeit* del 1 de diciembre de 1989., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 454.

a uno de nuestros gobernantes como respondió a Alejandro.
¡Apártate, que me tapas la luz!¹⁰⁴²

¿Qué es, entonces, un cinismo al que se le ha quitado su tosco *uniforme*, que ha renunciado a la transparencia de la urbe resguardándose en un apartamento, que se ha vuelto cuidadoso frente a las prepotencias políticas y que se ha hecho demasiado sensato respecto a los límites de su independencia? Este cinismo aún conserva del viejo Diógenes, sin embargo, la parresiástica desvergüenza que lo hizo tan célebre. En el artículo que Diderot dedica a los cínicos en la *Encyclopédie* dice que eran “filósofos indecentes, pero muy virtuosos”¹⁰⁴³. Esta virtuosa desvergüenza del cínico, o “impudor inocente”¹⁰⁴⁴ -para usar las palabras de Pröbsting-, le servirá de modelo a Diderot para dar cabida a una filosofía humorística donde la forma de expresión grosera e indecorosa se mezcla con la inquietud filosófico-moral. Será en su segunda *Sátira*, *El sobrino de Rameau*, donde se evidenciará mejor que en ninguna otra obra la influencia del *tropos* diogénico, así como la reflexión más aguda en torno al problema de lo que significa ser un cínico en el seno del Iluminismo francés, razón por la que para Pröbsting -y también para Foucault- es “el libro fundamental del cinismo moderno”¹⁰⁴⁵. El filósofo alemán emprende su comentario de *El sobrino de Rameau* señalando una serie de características -algunas más o menos cuestionables- de las cuales una es, a nuestro parecer, fundamental al momento de comprender al protagonista del texto de Diderot, al menos si se desea hacerlo desde la noción de *cinismo*.

En primer lugar, el sobrino de Rameau es heredero de la figura del “cínico parasito” que aparece en las sátiras lucianescas, pero mientras en los diálogos de Luciano de Samosata éstos eran considerados impostores que usaban el cinismo para sacar provecho de su holgazanería, en el caso del sobrino el ser un “cínico parasito” es una consecuencia del ser congruente con el principio básico de la filosofía cínica que consiste en *devaluar* y menospreciar aquellos valores que han sido aceptados y respetados por la sociedad. Si la independencia, el autodomínio, el gobierno de sí, etc., se han convertido

¹⁰⁴² “Essay über die Herrschaft der Kaiser Claudius und Nero sowie über das Leben und die Schriften Senecas”, en *Philosophische Schriften*, trad. T. Lücke, Berlín, 1961, 2, 257., en: H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 454.

¹⁰⁴³ Denis Diderot. “Cynique”, en: *L’Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.*, 1^{ra} Ed., tomo 4., 1751., p. 597. Consultado el 19/10/17., en: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/CYNIQUE

¹⁰⁴⁴ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 455.

¹⁰⁴⁵ *Ib.*, p. 456.

en parte del *nómos*, entonces el cínico auténtico se vería forzado “a mofarse incluso del ideal de independencia y, con ello, a renunciar a su propio yo”¹⁰⁴⁶. Sorprende que Pröbsting caiga en esta interpretación meramente negativa -y por ello condenada a la paradoja- del cinismo, cuando él mismo, unas líneas atrás, dice -y en esta opinión lo acompañará Foucault en *El coraje de la verdad*- que “el cínico ni quebranta la ley ni socava los convencionalismos mediante la crítica teórica”¹⁰⁴⁷. No se puede negar que si el cinismo fuera apenas una mezcla entre la confrontación ciega de todo convencionalismo y la apropiación de unas cuantas máximas éticas, éste se anularía en el momento de que uno de sus principios fundamentales se hiciera convencional. No obstante, como ya hemos mostrado a lo largo de esta investigación -y seguiremos tratando de demostrar-, el cinismo no es una filosofía de negación de lo nómico -tal como sostiene gran parte de la tradición filológica y filosófica- ni es apenas autoafirmativo -como sostenían Tillich, Heinrich y Gehlen-, sino que es radical e insoportablemente afirmativo.

En segundo lugar, Pröbsting señala las alusiones que se hacen explícitamente en la obra al cínico sinopense, tanto al comienzo del diálogo cuando el mismo sobrino dice que es insolente como Diógenes¹⁰⁴⁸, como al final del mismo cuando se inicia una discusión en torno a la presunta virtud del cínico auténtico de la Antigüedad. En tercer lugar, no solo hay referencias explícitas al sinopense, sino que en la conducta y las palabras del sobrino se advierte una gran proximidad a una serie de lugares comunes de la tradición anecdótica cínica, especialmente en lo que se refiere al tema de la sexualidad, que él trata con total impudicia, y que a los contemporáneos les pareció cínico por encima de todo. De cuarto, Pröbsting hace un paralelismo entre Diógenes y el sobrino sostenido sobre el principio de la locura: “El sobrino de Rameau -afirma Pröbsting- es el Rameau loco (*Rameau le fou*) al igual que Diógenes es el Sócrates loco”¹⁰⁴⁹. En quinto lugar, la obra de Diderot sería una crítica a los enemigos de la Ilustración desde la perspectiva de la bajeza moral y por medio de la personificación de lo despreciable, empero, y aquí tenemos el punto fundamental para nosotros, esta personificación de lo despreciable que es el sobrino se distingue del resto de los hombres en tanto que ha elegido de forma libre

¹⁰⁴⁶ *Ib.*, p. 457.

¹⁰⁴⁷ *Ib.*

¹⁰⁴⁸ “No, estaría mejor entre Diógenes y Friné. Soy insolente como el uno y frecuento con gusto la casa de las otras” (Denis Diderot. *El sobrino de Rameau.*, trad. Ana M.ª Patrón. Madrid: Nórdicas Libros, 2008., p. 16.

¹⁰⁴⁹ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 458.

y consciente ese modo de vida infame, permitiéndose reflexionar lúcida e *ilustradamente* sobre sí mismo. El sobrino, al transparentar su infamia y dar luces sobre ésta, al mismo tiempo que se hace un claro heredero de la *desvergüenza parresiástica* de Diógenes, también se exhibe como un digno representante del Iluminismo moderno:

En todo lo que me decía había mucho de las cosas que todo el mundo piensa, según las cuáles nos comportamos, pero que no decimos. Esa es, en verdad, la diferencia más acusada entre mi hombre y la mayoría de los que nos rodean. Reconocía los vicios que tenía, que los demás tienen, pero no era hipócrita. No era ni más ni menos abominable que los otros; simplemente era más *franco* y más *consecuente* y, a veces, profundo en sus depravaciones.¹⁰⁵⁰

Si partimos de esta característica del sobrino, a saber, su impúdico y franco dejarse ver sin tapujos, podremos comprender mucho mejor lo que representa el cinismo en la obra de Diderot, dilucidar su recepción en la Modernidad y ejemplificar ciertos conceptos que usa Foucault para explicar el cinismo, tales como “el espejo roto de la verdad”, “continuidad carnalesca” o “extrapolación de lo mismo”. No obstante, para hacer esto tendríamos que salir de los márgenes hermenéuticos de Pröbsting. Por los momentos, podemos decir que el sobrino de Rameau muestra la forma en que la liberación ilustrada de todos los prejuicios puede devenir en un *ethos*, autoafirmativo y pantomímico, de lo despreciable. En palabras de Pröbsting:

En el sobrino de Rameau la Ilustración se enfrenta a la otra cara de su ideal. A través de él, percibe la pesadilla que socava su optimismo moral. La pesadilla aclara que la persona totalmente ilustrada, que se ha liberado de todos los prejuicios, no es la personificación del ideal puro de humanidad, como el hermoso Diógenes de Wieland, sino un cínico desilusionado, endurecido y sucio a la manera de Rameau. Mediante la irrisión cínica que bordea la locura, el sobrino se reafirma a sí mismo, y así concluye el diálogo. ¿Podría esa hilaridad ser el último estadio de la Ilustración?¹⁰⁵¹

Por lo tanto, Pröbsting no ve el cinismo del sobrino como una ruptura o una actitud negativa respecto a la Ilustración, sino más bien como un movimiento propiamente ilustrado en el seno de la Ilustración misma, así como Foucault no verá el cinismo

¹⁰⁵⁰ Denis Diderot. *El sobrino de Rameau. Op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁵¹ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 460.

diogénico como un rechazo de la tradición helénica, sino como una radicalización extrapolante de sus principios. Se descubre esta misma visión del cínico en un aforismo nietzscheano del libro *Más allá del bien y del mal*, específicamente en el apartado titulado “El libre espíritu”¹⁰⁵². Antes de adentrarse en este pasaje, Pröbsting muestra la importancia que siempre tuvo el cinismo en la producción filosófica de Nietzsche, desde su juventud en Leipzig, donde impartió una conferencia titulada “El cínico Menipo y las sátiras varrónicas”¹⁰⁵³, hasta el final de su vida en la que, por ejemplo, reproduce en el libro *Nietzsche contra Wagner* el aforismo 368 de *La ciencia jovial* titulado “Habla el cínico”¹⁰⁵⁴, o cuando en el *Ecce Homo* dice de sus propios libros que alcanzaron “lo más alto que es posible alcanzar en la Tierra, el cinismo”¹⁰⁵⁵. El interés nietzscheano por el cinismo es multifacético: al principio se trató de una inquietud filológica por la literatura cínica serioburlesca, ésta se le presentaba a Nietzsche como una caricaturización silénica del diálogo platónico¹⁰⁵⁶; en sus *Consideraciones intempestivas* el filósofo perruno aparece como el ejemplo paradigmático de un bestial eudemonismo¹⁰⁵⁷, pero también se refiere al cinismo como una actitud resignadamente moderna frente al “proceso del mundo”¹⁰⁵⁸; luego comenzará a entenderlo como una cierta forma de dar luz sobre los fenómenos en general y sobre los hombres en particular, y la lámpara diogénica será el símbolo de esta iluminación¹⁰⁵⁹; pero muy pronto el cínico será para Nietzsche algo más, se tratará de un prototipo fisiológico con característica singularísimas, y, aunque no

¹⁰⁵² Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005., p. 53-54.

¹⁰⁵³ Friedrich Nietzsche. “X 14 A, GSA 72/2837, otoño de 1868-primavera de 1869. Currículum de Basilea”, en: *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud*, ed. Digo Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011., p. 162.

¹⁰⁵⁴ Friedrich Nietzsche. “Nietzsche contra Wagner”, cap. “Dónde hago objeciones”, en: *Escritos sobre Wagner*. Joan B. Llinares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003., p. 236.

¹⁰⁵⁵ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 2005., p. 68.

¹⁰⁵⁶ “Los escritores cínicos someten el socratismo a una distorsión aún mayor: en el máximo revoltijo polícromo del estilo, en el vaivén entre las formas prosaicas y las métricas, ellos buscan reflejar, por así decirlo, el silénico ser extremo de Sócrates, sus ojos de cangrejo, sus gruesos labios y su vientre colgante” (Friedrich Nietzsche. “Escritos preparatorios”, en: *Obras completas I. Op. cit.*, p. 457).

¹⁰⁵⁷ “Si una felicidad, un ir en pos de nueva felicidad en cualquier sentido, es lo que retiene a los vivos en la vida y los impulsa por el camino de la vida, acaso ningún filósofo tenga más razón que el cínico: pues la felicidad del animal, en su carácter de cínico consumado, es la prueba viviente que le da la razón al cinismo” (Friedrich Nietzsche. “Consideraciones intempestivas II”, en: *Obras completas I. Op. cit.*, p. 698).

¹⁰⁵⁸ “Aquí y allá se va aún más lejos llegando hasta el cinismo, justificando la marcha de la Historia, y aun de toda la evolución del mundo para el estricto uso del ser humano moderno, de acuerdo con el canon cínico: todo tuvo que ocurrir tal como ahora suceden las cosas, el ser humano tuvo que llegar a ser tal como ahora son los humanos, nadie debe sublevarse contra esta marcha inexorable” (Friedrich Nietzsche. “Consideraciones intempestivas II”, en: *Obras completas I. Op. cit.*, p. 735).

¹⁰⁵⁹ “El moderno Diógenes. – Antes de buscar a un hombre hay que buscar una linterna. ¿Será necesariamente el cinismo esa linterna?” (Friedrich Nietzsche. *El caminante y su sombra*, trad. Luis Díaz Marín. Madrid: Edimat, 1999., p. 56).

represente una existencia especialmente deseable a los ojos del filósofo alemán, sería, sin embargo, de gran utilidad para todo hombre de gusto superior que esté inclinado al conocimiento. Mas ¿en qué sentido podría ser útil un cínico para un sujeto con estas excepcionales cualidades? Para Nietzsche, hay en el “hombre selecto” una tendencia natural a separarse de la mayoría, pero su sed de saber lo impulsa con igual fuerza a rodearse de los muchos y su medianía -aunque esto suponga ponerse “gris y verde de náusea, de fastidio, de compasión, de melancolía”¹⁰⁶⁰-, ya que “la regla es más interesante que la excepción”¹⁰⁶¹. Sin embargo, hay una forma en la que este sujeto sobresaliente puede hacer menos desagradable y más rápido este momento de la vida tan maloliente y abundante en desilusiones¹⁰⁶², el azar podría brindarle la oportunidad de toparse con un auténtico abreviador de esta áspera tarea, con uno de esos hombres que según la tradición tomaron a su vez un camino breve, “el atajo a la virtud”¹⁰⁶³:

(...) me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que reconocen sencillamente en sí el animal, la vulgaridad, la “regla”, y, al hacerlo, tienen todavía el grado necesario de espiritualidad y prurito como para tener que hablar sobre sí y sobre sus iguales *ante testigos*. (...) El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan lo que es la honestidad; y el hombre superior tiene que abrir los oídos siempre que tropiece con un cinismo bastante grosero y sutil, y felicitarse todas las veces que, justo delante de él, alcen su voz el bufón carente de pudor o el sátiro científico. Se dan incluso casos en que a la náusea se mezcla la fascinación: a saber, allí donde, por un capricho de la naturaleza, el genio va ligado a uno de esos machos cabríos y monos indiscretos. (...) Con mayor frecuencia ocurre, como ya se ha insinuado, que la cabeza científica esté asentada sobre un cuerpo de mono, y un sutil entendimiento de excepción, sobre un alma vulgar, -entre los médicos y fisiólogos de la moral sobre todo, un caso nada raro. (...) en todos los sitios donde alguien no vea, busque ni *quiera* ver nunca más que hambre, apetito sexual y vanidad, como si éstos fuesen los auténticos y únicos resortes de las acciones humanas (...) el amante del conocimiento debe escuchar sutil y diligentemente, debe tener sus oídos en todos aquellos lugares en

¹⁰⁶⁰ Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*., trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005., p. 53.

¹⁰⁶¹ *Ib.*, pp. 53-54.

¹⁰⁶² *Ib.*, p. 54.

¹⁰⁶³ “Es muy factible que el profesor que hable con rostro grave sea obedecido por los muchachos sin educar y que haya un camino muy fácil para la sabiduría, enseñado por los denominados cínicos. Pues también ellos dicen que «su preparación es el camino abreviado hacia la virtud». Algunos de ellos, sin embargo, rectificando eso, suelen afirmar que «la filosofía cínica es el camino no hacia la virtud, sino por la virtud hacia la felicidad»” (Galeno. “Sobre el diagnóstico y remedio del espíritu de cada pecador” 3., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 116).

que se hable sin indignación. Pues el hombre indignado, y todo aquel que con sus propios dientes se despedaza y desgarr a sí mismo (o, en sustitución de sí mismo, al mundo, o a Dios, o a la sociedad), ése quizás sea superior, según el cálculo de la moral, al sátiro reidor y autosatisfecho, pero en todos los demás sentidos es el caso más habitual, más indiferente, menos instructivo. Y nadie *miente* tanto como el indignado.¹⁰⁶⁴

Aunque Nietzsche confiesa pensar en un personaje como el Abate Galiani cuando hace esta descripción, lo cierto es que las semejanzas con el sobrino de Rameau son indiscutibles. Vemos en uno y otro el reconocimiento de los propios apetitos animales, de la bajeza, de la pertenencia a los hábitos sociales, de la imitación de las actitudes tan cotidianas como ocultas de los demás hombres, pero diferenciándose de estos en que hablan de sí mismos -y, por lo tanto, de los otros- libremente y sin disimulo. Nietzsche se refiere al cínico de forma similar a como lo hace el filósofo interlocutor del sobrino al hacer su diagnóstico de éste: un alma baja, despreciable e inmunda, pero indudablemente honesta. Este filósofo de la obra diderotiana ha tenido la suerte, si se le entiende desde una perspectiva nietzscheana, de tropezarse con un perfecto facilitador del conocimiento de los hombres comunes, y, al igual que sugiere Nietzsche que debe hacer el hombre amante del conocimiento, se detiene frente a él, “abre sus oídos” y presta atención al “bufón carente de pudor” que se le ha presentado.

El espectáculo que exhibe el sobrino es para su interlocutor, tal cual como describe el filósofo alemán que será para el “hombre selecto” al vérselas con un cínico, una mezcla de náusea y fascinación ante la locura e impudicia de un macho cabrío que se mezcla con aptitudes geniales -la genialidad musical en el caso del enloquecido personaje de Diderot-. Pero al genio artístico se le suma el “sutil entendimiento de excepción” y la mirada fisiológica de la moral; la locuaz y sugerente, aunque también simplificadora, interpretación que realiza el sobrino de Rameau de los hombres pone el acento, precisamente, sobre las inclinaciones hedonistas más básica e irracionales, y cuando no, sobre la vanidad, “como si éstos fuesen los auténticos y únicos resortes de las acciones humanas”. Allí donde el destructivo, infértil y engañoso discurso indignado brota en abundancia, la fortuna pone en escena al sobrino, al “sátiro reidor y autosatisfecho”, que en tanto encarnación, caricatura y espejo carnalesco de los impulsos más fundamentales

¹⁰⁶⁴ Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Op. cit., pp. 54-55.

de sus conciudadanos, permite al filósofo auténtico de gusto superior comprender de manera nítida, transparente, sintetizada y sin necesidad de escudriñar o develar a través de meticulosas y cansinas indagaciones psicológicas, lo que significa ser un “individuo normal”, una persona del *nómos* y sujeto a la “regla”.

Hasta este momento, Pröbsting muestra la forma en que el cinismo ha sido entendido en la Modernidad hasta Nietzsche, con la intención de poner en evidencia que no se puede distinguir -al menos no sin muchas dificultades- entre un cinismo auténtico propio de la Antigüedad y un cinismo falso y peyorativo fundamentalmente moderno, ya que tanto en la antigua Grecia como en la Modernidad el concepto de cinismo padece esta ambigüedad, y la calificación de cínico puede servir tanto para destacar una postura virtuosa y sabia como para descalificar una actitud desvergonzada o indecorosa, e incluso para referir las dos cosas al mismo tiempo independientemente de que se adjetive a este cinismo como falso o verdadero. Pröbsting, con clara influencia nietzscheana, procura entender el fenómeno cínico *más allá del bien y del mal*, descubriendo gracias a esto que la herencia cínica no puede dilucidarse si se pretende separar el falso cinismo del verdadero a partir de categorías morales tradicionales. El cinismo es una forma de responder existencialmente a las convenciones de un determinado contexto histórico, por lo que el contenido del movimiento (movimiento, no doctrina) cambiará dependiendo de las máximas morales que se impongan en el momento en el que se efectúa. Es esta relativa inmutabilidad en la forma -que debemos comprender con la ayuda de Foucault- junto al excesivo cambio de contenido, lo que causa que se tenga una opinión tan ambigua de lo que es realmente ser un cínico auténtico e igual de ambigua en lo que se refiere a su calificación moral.

Es bajo esta comprensión del cinismo que Pröbsting dirige sus observaciones a la *Crítica de la razón cínica*: “Sloterdijk rompe la conexión entre la recepción del cinismo como doctrina y el moderno concepto de cinismo como actitud, yuxtaponiendo diametralmente ambos cinismos”¹⁰⁶⁵. Aunque no es del todo cierto que Sloterdijk haga una escisión definitiva y sin matices entre el cinismo de inspiración diogénica (*kynismus*) y el cinismo como actitud moderna (*zynismus*), mostrando por el contrario una continuidad entre uno y otro que ejemplifica en el apartado “El gabinete de los cínicos”,

¹⁰⁶⁵ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 473.

que va de Diógenes de Sínope, pasando por Luciano de Samosata y el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, y desembocando en el “Gran Inquisidor” de Dostoievski y la “impersonalidad del ser” heideggeriana; de todos modos dicha continuidad es, para Sloterdijk, degenerativa, a tal punto que aunque el *zynismus* herede para él algo fundamental del *kynismus*, su distanciamiento de ciertos principios diogénicos, tales como la renuncia del poder, lo hace incluso contrario a su origen, generándose, en efecto, una división que las más de las veces es de clase socioeconómica: el cinismo de “abajo”, el “antipotente”, el que se enfrenta al poder, sería el auténticamente diogénico; y el cinismo de “arriba”, el “prepotente”, el que asume el poder, sería el moderno. Uno y otro se enfrentarían e intentarían neutralizarse mutuamente. No escapa a la vista de Pröbsting esta cómoda dialéctica dicotómica que se plantea en *Crítica de la razón cínica*:

Sloterdijk argumenta que la diferencia esencial entre el cinismo como doctrina y como actitud consiste en sus respectivas relaciones con el poder: el primero es la rebeldía, la insolencia y la crítica de quienes no participan en el poder y, por consiguiente, no están corrompidos por él. Ese cinismo es legitimado como la crítica del poder *per se*. Por el contrario, el cinismo como actitud es en amplio sentido el cinismo de los amos, la crítica que iba dirigida al enemigo, y precisamente esto lo hace sospechoso y lo desposee de una justificación moral. Mientras que el primero de esos cinismos libera, el segundo oprime.¹⁰⁶⁶

No es casualidad que justo antes de abordar el planteamiento de Sloterdijk, Pröbsting realizara un análisis del sobrino de Rameau y del cínico nietzscheano, porque estas figuras (quizás una y otra sean la misma) difícilmente encajarían en esta oposición binaria. Sloterdijk a duras penas hace referencia al personaje diderotiano en su obra, pero cuando lo hace es para sugerir que en una investigación sobre el “saber cínico” los extremos -es decir, el *kynismus* más ascético y el *zynismus* más descarado- se tocan y confunden: “Eulenspiegel se encuentra con Richelieu, *Maquiavelo con el sobrino de Rameau*, los ruidosos condottieri del Renacimiento con los elegantes cínicos del rococó; empresarios sin escrúpulos con pasotas desilusionados, escaldados estrategias del sistema con objetores sin ideales”¹⁰⁶⁷. En otra ocasión, confiesa que su “gabinete de cínicos” no está completo por no contar con otras figuras como el sobrino de Rameau¹⁰⁶⁸. Para

¹⁰⁶⁶ *Ib.*, p. 474.

¹⁰⁶⁷ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 39.

¹⁰⁶⁸ *Ib.*, p. 248.

Pröbsting, si el autor de la *Crítica de la razón cínica* hubiera tenido más en consideración el diálogo satírico de Diderot, la yuxtaposición del cinismo como doctrina y el cinismo en tanto actitud moderna se le presentaría, cuando menos, problemática. Es cierto que cuando Sloterdijk muestra la forma en que el *zynismus* de Luciano de Samosata se expresa respecto al *kynismus* de Peregrino Proteo, señala que hay un “intercambio de roles” en el que Luciano estaría siendo más fiel a la herencia diogénica; no obstante, la combinación del estatus social relativamente elevado de éste junto a su preferencia por el recurso literario por encima del pantomímico a la hora de arremeter contra la arrogancia que también brota en el seno de lo plebeyo, le es suficiente para seguir refiriéndose al samosatense como un representante del *zynismus* y a Peregrino como uno del *kynismus*, incluso cuando éste “ha debido de ser algo que con el quinismo de Diógenes casi sólo tenía en común el nombre y algunos aspectos exteriores de carácter ascético”¹⁰⁶⁹. De esta manera, Sloterdijk aparece a los ojos de Pröbsting como un autor más de esa larga historia de la recepción de la filosofía cínica que intenta “distinguir un auténtico y original cinismo de otro falso y degenerado; un cinismo digno de respeto, de otro merecedor de rechazo; un cinismo bueno de otro malo”¹⁰⁷⁰, y siempre desde un paradigma ético ajeno al fenómeno cínico en sí. Desde el estudio de Pröbsting el cinismo no parece aportar ninguna medida que permita realizar una distinción de esta naturaleza, por lo que no extraña que Foucault, motivado por el trabajo de aquél, haya realizado su indagación en torno al fenómeno en cuestión desde una perspectiva radicalmente distinta a la tradicional, aunque al mismo tiempo muy coherente con la línea investigativa que había trazado al momento de adentrarse en la problemática de las “prácticas de sí” y la parrhesía.

5.6. André Glucksman: Diógenes contra Platón

El último de los textos al que se hace referencia en *El coraje de la verdad* cuando se aborda la cuestión de los diferentes estudios realizados en torno a las posibilidades, significaciones y valores que el cinismo podría tener en la contemporaneidad, no es, esta vez, un libro alemán, sino uno publicado en Francia bajo el nombre de *Cinismo y pasión* (*Cynisme et passion*, 1981), escrito por un filósofo, por lo demás, muy cercano a Foucault: André Glucksman. Aunque Foucault no se detiene a comentar ningún detalle sobre este

¹⁰⁶⁹ *Ib.*, p. 270.

¹⁰⁷⁰ H. Niehues-Pröbsting. “La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración”. *Op. cit.*, p. 474.

texto -quizás, como advierte Ernani, por querer poner el acento en la relación del fenómeno cínico con la experiencia extrema del nazismo en Alemania¹⁰⁷¹-, una vez que nos adentramos en él no podemos dejar de advertir una serie de ideas, algunas nada tradicionales, que pudieron influir en el análisis sobre los cínicos que encontramos en el último de los seminarios impartidos por Foucault en el Collège.

Si bien podemos dar con múltiples coincidencias entre el capítulo segundo de *Cinismo y pasión* titulado “Cinismo. O como me pienso a mí mismo en tanto que certidumbre”, y el apartado dedicado a los cínicos en *El coraje de la verdad*, pensamos, no obstante, que se pueden resumir todas ellas a cuatro puntos generales: primero, la cuestión del cinismo como absoluto dominio de sí, como la práctica de un poder total ejercido sobre la mismidad, en definitiva, como la radicalización de la tradicional *enkrateia*; segundo, el platonismo como punto de confrontación para entender al fenómeno cínico; tercero, la relación entre el cinismo y la literatura del Marqués de Sade -importante recordar que Foucault dice no estar seguro de que Pröbsting aborde a Sade en su investigación, cosa que en efecto no hace-; y, por último, la consideración del cinismo moderno como un despliegue del cinismo antiguo, y no, en cambio, como un fenómeno antitético -en tanto que indigno- respecto a la filosofía antisténica y diogénica, siendo ésta una interpretación recurrente entre los especialistas, que suelen hablar de una degeneración de los principios del cinismo ya en el seno del imperio romano¹⁰⁷², muy en concordancia con los propios contemporáneos de los cínicos de la época imperial para los cuales *todo cínico pasado fue mejor, o todo cínico bueno era una idea*, o, finalmente, *todo cínico auténtico no parecía cínico*.

¹⁰⁷¹ Ernani Chaves. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Op. cit., p. 50.

¹⁰⁷² “Resulta conveniente e históricamente riguroso distinguir dos fases del movimiento: 1) el cinismo primitivo (siglos IV- III a.C.); y 2) su recepción en el Imperio romano (desde el siglo I d.C. hasta la antigüedad tardía). Estas dos grandes corrientes quedaron separadas por lo que nuestras fuentes sugieren que fue una decadencia del cinismo durante los siglos II y I a.C” (M.-O. Goulet-Cazé. “Introducción”, en: R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., p. 16). Otro ejemplo: “Se puede afirmar que en la época de Luciano la simiente del protoquínico ha decaído de una manera asombrosa. (...) Su existencialismo (el de Diógenes) se asienta en un fundamento satírico. Totalmente distinto era el tardío quinismo romano. En él se había dividido visiblemente el impulso quínico: aquí en una dirección existencial, allí en una dirección satírico-intelectual. El reír es una función de la literatura, mientras la vida sigue siendo una cuestión mortalmente seria. Los quínicos sectarios se habían aplicado con gran celo al programa de la vida sin necesidades, al programa del «estar preparado para todo», al programa de la autarquía; sin embargo, habían sucumbido, a menudo con una seriedad animal, a sus roles de moralistas. El motivo de la risa que había devuelto la vida al quinismo ateniense había llegado exhausto al quinismo romano-tardío. La secta congregaba en torno suyo más a personas lábiles y cargadas de resentimiento, a gorriones y zelotes, marginados y menesterosos narcisistas que a rientes individualistas” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit. pp. 267-270).

Vayamos, pues, al punto inicial. En el perfil que realiza Glucksman del cínico lo primero que se destaca, por encima de todo, es su impulso hacia la auto-transparentación; “la fuerza del cínico no reside en la indecencia exhibida sino en la desnudez”¹⁰⁷³. Se podría pensar que este “¡Todo está abierto! ¡Nada está oculto!”, es la característica distintiva del cínico glucksmaniano, un sujeto que se ha sometido a un culto total de la luz en el que lo principal sería practicar incesantemente una ascesis para la eliminación sistemática de “las sombras y el polvo”¹⁰⁷⁴. No obstante, esta desvergonzada exposición del cuerpo y todos sus quehaceres, así como el resto de los rasgos tradicionales que se le atribuyen al cínico, tales como su cosmopolitismo, su franqueza, su optar por la *physis* en detrimento del *nómos*, etc., serían tan solo, según Glucksman, las consecuencias, formas y matices de una característica fundamental: el ejercicio del poder sobre sí mismo. Cuando el sabio diogénico se despoja de todos los ornamentos, incluyendo entre estos a sus miedos y deseos, el cínico, más que simplemente escenificar un impúdico aleccionamiento social, lo que hace es consumir sobre su vida y su cuerpo (difícil escindir un fenómeno del otro en el cinismo) un experimento plenamente filosófico: se trata de la realización de una reducción fenomenológica (también Foucault, como vimos, habla de la función “reductora” del modo de vida cínico para dar lugar a la verdad) en la cual el filósofo perruno pueda dar con un núcleo fundamental dominable, un principio antropológico sobre el cual tener control. Sin embargo, dado que este ejercicio de reducción no es meramente teórico sino material, el cínico no puede expresar -ni realizar, dado que el pudor, los muros y las puertas son también ornamentos que deben ser sometidos a la reducción- su metodología ni sus resultados de otra forma que a través de la autotransparentación de cada acto de su vida, y es en ese sentido que el cínico glucksmaniano puede decir: “yo te hago una escena y no soy nada más que esa escena”¹⁰⁷⁵. Es justo por esto por lo que el cinismo solo logra comunicar su sentido -más allá de su experimentación directa en primera o segunda persona- por medio de “historietas, de escenificaciones rápidas, de agudezas, de comportamientos inesperados y de apotegmas”¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷³ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 96.

¹⁰⁷⁴ *Ib.*, p. 97.

¹⁰⁷⁵ *Ib.*, p. 99.

¹⁰⁷⁶ *Ib.*, p. 100.

Para Glucksman, que la filosofía se exprese más en obras y acciones cotidianas que en lecciones doctrinales, no es algo específicamente diogénico, y en esto el cínico sería más bien un buen heredero de Sócrates, del cual se decía que también cuando jugaba, bebía y comía, cuando estaba en el campo o en negocios, y, finalmente, mientras estaba en la cárcel y bebía la cicuta, siempre se manifestaba en él el uso de la filosofía. Por lo tanto, lo distintivo de estos desfachatados mendigos con manto que han hecho de la plaza pública su hogar, no se encontrará en esta continuidad ininterrumpida del quehacer filosófico en cada instante de la existencia, y su trabajo de someterlo todo a la luz, en especial a sí mismo, haciéndose transparente y especular a la vez -“miradme, miraos”¹⁰⁷⁷-, sería una más de las formas que toma lo realmente característico del cínico: una despiadada voluntad de poder filosófica que no permite el secreto ni el misterio, que hace de sí mismo un simulacro del mundo, pero bajo el foco omnisciente de la consciencia filosófica que lo ve, desnuda y controla todo. Dice Glucksman: “Diógenes, la cumbre de un pensamiento convertido en puro dominio, el absoluto dominio puro de cualquier pensamiento oculto (...) La forma al fin encontrada de la identidad sin sombra del amo y del pensador”¹⁰⁷⁸; y en otro momento: “El universo del cínico gira en torno a ese centro en el que el amo y el pensador resultan ser finalmente la misma persona”¹⁰⁷⁹.

Ahora bien, un verdadero soberano absoluto no puede ser tal si no puede ejercer su poder sobre la muerte, reinar por encima de ésta sería el punto álgido del auténtico dominio de sí mismo, y una de las teorías sobre la muerte de Diógenes sugiere ese augusto intento por parte del sinopense: “sus amigos conjeturaron que la causa fue la contención de la respiración”¹⁰⁸⁰. De esta manera, el cínico pretendía hacerse dueño de la muerte a través de un gesto de intenso dominio sobre su impulso vital; “mientras se mordía los labios -dice Glucksman-, la vida más intensa abrazaba a la muerte más viva”¹⁰⁸¹. Así, el cínico, en el gesto definitivo de unir obstinadamente los labios y los dientes¹⁰⁸², al tiempo

¹⁰⁷⁷ *Ib.*, p. 115.

¹⁰⁷⁸ *Ib.*, p. 116.

¹⁰⁷⁹ *Ib.*, p. 119.

¹⁰⁸⁰ Diógenes Laercio, VI 77-78., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 261.

¹⁰⁸¹ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁸² La alusión a los dientes y los labios en la anécdota de la muerte de Diógenes se encuentra ya narrada en Diógenes Laercio, el cual recoge un pasaje atribuido a Cérvidas de Megalópolis:

“No, en efecto, existe ya el otrora Sinopense,
aquel portabastón,
mantodoblado, pastaéter,
sino que se elevó,

que acercaba la vida a la muerte -y viceversa- al punto de hacerlas talesianamente¹⁰⁸³ indistinguibles la una de la otra, unía a su vez al pensador que hace de su vida una preparación para la muerte y al amo que hace de su muerte la prueba de un dominio total de la vida. Tenemos, entonces, la estructura cínica glucksmaniana: un poder total ejercido de forma corporal y transparente sobre la (propia) existencia -“los filósofos del tonel son el símbolo de una sabiduría que ha conseguido la absoluta posesión de sí mismo”¹⁰⁸⁴-, que al extenderse a los dominios de la muerte termina por borrar las diferencias entre ésta y aquélla hasta hacerlas idénticas.

El segundo punto que aborda Glucksman respecto al cinismo, como ya sugerimos, es la confrontación de éste, representado en la figura icónica de Diógenes, con el que seguramente sea el autor más representativo de lo que entendemos hoy por filosofía occidental, Platón. Este enfrentamiento es ilustrado a través de diez *escenas* que no son más que una continua profundización de una de las anécdotas más célebres entre las varias que narran un encuentro entre el sinopense y el fundador de la Academia: “Habiendo dado Platón la definición «El hombre es un animal bípedo sin alas» y habiendo tenido éxito, (Diógenes) introdujo en su escuela un gallo después de haberlo desplumado y dijo: «He aquí el hombre de Platón»”¹⁰⁸⁵. Frente a la escenificación diogénica, el ateniense consideró conveniente complementar su concepto añadiendo que además de ser bípedo e implume era *platuónycho* (de uñas anchas)¹⁰⁸⁶, que claramente hace alusión lúdica al nombre del propio Platón, lo que indicaría, según Glucksman, que el autor de *La República* no despreció totalmente la objeción diogénica. El sabotaje del cínico, sin embargo, no iría dirigido específicamente a Platón, sino a un fenómeno mucho más general, a “la locura que duerme en toda doctrina”, a “la paranoia que pretende entender al hombre contenido en su definición”¹⁰⁸⁷.

clavando los dientes sobre el labio

y el hálito vital mordiendo,

pues de verdad era vástago de Zeus

y can celeste” (Diógenes Laercio, VI 76-78., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 265).

¹⁰⁸³ “(Tales de Mileto) decía que la muerte en nada difiere del vivir. Alguien le preguntó: «Y entonces tú ¿por qué no te mueres?». Y respondió: «Porque en nada difiere»” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* I 35., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁸⁴ André Glucksman. *Cinismo y pasión. Op. cit.*, p. 174.

¹⁰⁸⁵ Diógenes Laercio, VI 40., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 241.

¹⁰⁸⁶ *Ib.*

¹⁰⁸⁷ André Glucksman. *Cinismo y pasión. Op. cit.*, p. 105.

La estrategia cínica para poner en evidencia dicha locura, a pesar de tomar en este caso la forma escandalosa y extravagante de la martirización de un pollo, responde a una lógica modesta y llana gracias a la cual también se puede explicar la retención voluntaria de la respiración del sinopense, así como sus refutaciones a la teoría eleática de la ausencia del movimiento a través de la exhibición de una serena caminata¹⁰⁸⁸, o la contestación al silogismo megárico –“Lo que no hayas perdido, lo tienes; y no has perdido los cuernos: por tanto, tienes cuernos”¹⁰⁸⁹- llevándose las manos a la cabeza y diciendo “yo no lo veo”¹⁰⁹⁰; se trata de la simple ejecución práctica de la definición sobre un cuerpo, o, en otras palabras, de la unión desengañadora de la teoría y la práctica. En este sentido, el cínico no se opone, sino que se limita a *mostrar* -Foucault diría que en una especie de “continuidad carnavalesca”- lo que el otro hace: los recortes metafísicos que ha realizado el creador de definiciones –“no es inanimado, no es cuadrúpedo, no es pájaro...”¹⁰⁹¹- para hablar de una idea indiscutible de hombre, Diógenes los efectúa sobre la materialidad de la existencia evidenciando así que el sueño de la definición perfecta lleva consigo un violento fracaso que se deja ver en el mismo momento en que se la escenifica corporalmente. Empero, este sujeto -pensador en tanto hombre de acción y hombre de acción en tanto pensador- no es apenas un delator histriónico del error teórico de las doctrinas filosóficas; al igual que el Sobrino de Rameau o el cínico nietzscheano, el Diógenes de Glucksman es una figura de utilidad para el “favorito del conocimiento”, en este caso Platón. Frente al peligro de que el “pensador enamorado de su idea” se enclaustre narcisistamente en ésta, el filósofo perruno le salva arrojándole “una indefinición dotada de análogas propiedades reflexivas que se precipita sobre aquél a quien interrumpe”, mostrando de esta manera “que su testamento no está cerrado”, que aún tiene “que engendrar unos cuantos conceptos”¹⁰⁹².

¹⁰⁸⁸ “Por ello, preguntado también uno de los antiguos cínicos sobre los argumentos en contra del movimiento, no respondió ni una sola palabra, sino que se levantó y paseó, reprobando la insensatez del sofista con la propia acción” (Sexto Empírico, *Contra los profesores* X 68., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 188).

¹⁰⁸⁹ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VII 187., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 293.

¹⁰⁹⁰ Diógenes Laercio, VI 38-39., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 319.

¹⁰⁹¹ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 107.

¹⁰⁹² *Ib.*, p. 110.

A pesar del señalamiento de esta complementariedad filosófica, Glucksman, al igual que Foucault, advierte gracias a la contraposición entre el intelectual académico y el pensador perruno un paradigma que sirve para entender dos formas fundamentales y autónomas en la que se desarrolló el espíritu occidental. Mientras el autor de *Las palabras y las cosas* divide estas formas en “metafísicas del alma” -representada sobre todo en el neoplatonismo- y “estéticas de la existencia” -que vincula a varias de las doctrinas helenísticas-, Glucksman, por su parte, distingue la “mentalidad órfica” de la “mentalidad dionisiaca”. Ambas mentalidades esquivarían los modos de vida convencionales del mundo griego: éstos escaparían “por abajo”, por el lado animal; y aquéllos, por su parte, “hacia arriba”, a través de una ascética del ayuno y la abstinencia sexual, lo que Foucault denomina “una catártica de la verdad”. Dichos modos radicales de pensamiento que dan la espalda a la vida social tienen a su vez “unos dobles menos extremados”: por el lado órfico están los pitagóricos, “más moderados en su prohibición”; por el dionisiaco encontramos a los cínicos que, según Glucksman, paradójicamente infringen la prohibición más de palabra que de acto. Pero la distinción fundamental de estos herederos respecto a sus antecesores es que los filósofos caninos permanecen en la ciudad - “acampan al borde del abismo, centro de la ciudad, no dentro”- y pretenden generar una influencia sobre ésta a través de un abuso de la luz, convirtiendo “los comercios más privados en exhibiciones públicas”; mientras los pitagóricos funcionan en lo oculto, en el misterio, en las iniciaciones y en los rituales, haciendo de la oscuridad el *topos* de su ejecución intelectual. Por esto, a pesar de socrático, el cinismo no se ejecutará sobre la máxima oracular con la que se abanderó el platonismo, el *gnothi seautón* (conócete a ti mismo), con la respectiva psiconáutica de la penumbrosa interioridad que supone, sino sobre la relación con el prójimo y el placer de “la palabra, la imagen y la escena”¹⁰⁹³.

Es a partir de esta bipartición entre formas de mentalidad que Glucksman emprende, antes que Foucault, una especie de lo que en *El coraje de la verdad* fue denominado *transhistoricidad del cinismo*, es decir, una exploración de las diversas reapariciones de los elementos fundamentales que constituían al cínico antiguo en épocas posteriores bajo otros nombres, otros contextos y otras formas, siendo dicha exploración uno de los asuntos más sugerentes de *Cinismo y pasión*. Al respecto, Glucksman se pregunta: “¿Podemos sin excesivo anacronismo reseguir el hilo de Ariadna de una

¹⁰⁹³ *Ib.*, pp. 130-131.

continuidad cínica corriendo a través de la historia de occidente? Por qué no”¹⁰⁹⁴. En las primeras páginas de su capítulo sobre el cinismo, Glucksman cita a Léonce Paquet, quien publicó la primera recopilación exhaustiva de fragmentos de y sobre los filósofos cínicos en lengua francesa, con el fin de mostrar a través de éste la relevancia del cinismo más allá de los márgenes de la era grecorromana:

Sin pronunciarnos todavía sobre una hipotética relación de causa y efecto, observemos de todos modos que los imperativos fundamentales del cinismo antiguo -la libertad interior, el espíritu de independencia, la franqueza, la contestación de las opiniones corrientes, del orden social y de los poderes establecidos, la “huida del mundo”, el retorno a la naturaleza, el cosmopolitismo- reaparecen, en diferentes grados, entre las ideas-fuerza que han inspirado el monarquismo primitivo, las órdenes mendicantes de la Edad Media, los reformadores del siglo XVI, y algunos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX. Hay que admitir asimismo que estas ideas están lejos de ser ajenas a algunas aspiraciones muy características de nuestro mundo contemporáneo.¹⁰⁹⁵

Aunque en algún momento Glucksman advierte una influencia del cinismo sobre la tradición monacal basada ante todo en la franqueza (*parrhesía*) –“con la que el monje medieval apostrofa a su Dios”¹⁰⁹⁶-, el lugar de enlace será otro, justamente aquél que, según su parecer, mejor caracteriza al cinismo: el triunfo de la identificación entre el amo y el pensador a través de un proceso de indistinción activa entre la vida y la muerte y, como consecuencia de ésta, también de todas las demás cosas entre sí. Un ejemplo privilegiado de este mecanismo lo encuentra Glucksman -también Sloterdijk- en la figura del Mefistófeles de Goethe, quien “nos obliga a alzar la mirada hacia el poder secreto de un cinismo que no elige el mal contra el bien, sino que concluye con la imposibilidad de distinguirlos”¹⁰⁹⁷. Pero en tanto activo, este severo ejercicio intelectual *adiafórico*, de indiferenciación de todas las cosas ante ese plano de homogeneización total que es la nada, la muerte, no se queda en una mera resignación pasiva e inmóvil, sino que sustentándose sobre la identificación de saber y poder “procede a las ejecuciones

¹⁰⁹⁴ *Ib.*, p. 99.

¹⁰⁹⁵ Léonce Paquet. *Les Cyniques grecs*. Canadá: ed. de la Universidad de Ottawa, 1975., p. 19., en: André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁹⁶ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 97.

¹⁰⁹⁷ *Ib.*, p. 140.

«críticas»”¹⁰⁹⁸. A partir de este nihilismo activo, que también se asoma en la interpretación que hacen sobre el cinismo los autores alemanes que examinamos previamente, Glucksman realiza una maniobra retórica en la que se permite pasar -a través de un gran salto- de la escandalosa masturbación diogénica en la plaza pública a la figura de Napoleón Bonaparte. El culto a Napoleón no se basaba en lo absoluto, según Glucksman, en una adoración de la fuerza bruta o el éxito –“Waterloo no quita nada a la fascinación continuada”¹⁰⁹⁹-, sino, ante todo, en el entusiasmo de hacer pasar toda intención a la acción, de que todo mundo interior se efectúe en el exterior, de que todo se haga visible, de liquidar toda moral ideal enfrentándola con las participaciones del mundo y la inmundicia:

“¡Qué nada permanezca oculto! ¡Qué se abola cualquier diferencia entre lo exotérico y lo estérico! La luz de Austerlitz anuncia el mediodía del cinismo: detrás de la verdad espiritual investida en Napoleón, nos sonríe Diógenes. Las mentes más especulativas, admirando en la Gran Batalla lo que no se atreven a distinguir en la masturbación pública.”¹¹⁰⁰

No fueron pocos los intentos, ya desde la Antigüedad, de descalificar, ocultar y, aún más importante, ningunear la grotesca y singularísima dramaturgia cínica y su descarado arrojo napoleónico a la exterioridad, sosteniendo con falso elogio que tras toda la grosera e impúdica actividad del cinismo se *escondía* un saber que era común a todas las filosofías, logrando así disimular el rostro más despótico de la canalla filosófica. Un claro ejemplo de este proceso de esoterizar -en el sentido de suponer un adentro furtivo más allá de lo que se manifiesta a la vista- el soberbio exoterismo de Diógenes -que termina por ser convertido en “un Platón popular”¹¹⁰¹- se halla en las palabras que usa

¹⁰⁹⁸ *Ib.*, p. 143.

¹⁰⁹⁹ *Ib.*, p. 144.

¹¹⁰⁰ *Ib.* El espíritu conquistador napoleónico, en tanto expresión moderna del cinismo, le sirve a Glucksman para enfrentar la imagen muy habitual del cínico en donde se lo representa como un sujeto acurrucado en un escepticismo desilusionado y pasivo. Frente a la imagen tradicional del cínico como un ateo, Glucksman contrapone al Gran Inquisidor de Dostoievsky -otras de las figuras del “gabinete de los cínicos” sloterdijkiano- que es un personaje eclesial; el cínico entendido como un insensible ante las manifestaciones de la belleza, es confrontado con el poeta decimonónico que, en obvia alusión a Rimbaud, sienta la belleza sobre sus rodillas y la insulta. El cínico glucksmaniano, al igual que el de Sloterdijk, es reconocido en la refinada escenificación de un poder que se ha inmunizado por medio de un proceso previo de autorreflexión. No obstante, a diferencia del filósofo alemán, para Glucksman no se puede entender este cinismo como un brote propio de las altas esferas sociopolíticas, sino como la consecuencia de una consciencia que nació en la plaza pública con los *pequeños*.

¹¹⁰¹ *Ib.*, p. 147.

Juliano -otra regia figura- para describir al cinismo, que no son otras que las que dedica Alcibíades a Sócrates en el *Banquete*: “la filosofía cínica «es lo más parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores y a los que representan los artesanos con la siringa o la flauta y, al abrirlos, parece que tienen en su interior imágenes de los dioses»”¹¹⁰². El emperador “apóstata” se encargó de trivializar burlescamente los elementos estéticos, materiales y externos del cínico, tales como la mendicidad, la grosería, el báculo, los cabellos largos y desaliñados, el insulto, etc., para, en cambio, destacar de éste su elección por la virtud y su aversión hacia el vicio; “A un lado -sostiene el emperador- la apariencia, la mala yerba. Al otro, la realidad, las flores del saber”¹¹⁰³. A través de la lectura que realiza Glucksman de Juliano, que “pretende eliminar la subversión (aparente) para alcanzar la unidad (interior) de todas las sabidurías”¹¹⁰⁴, nos encontramos con una idea que será, a nuestro parecer, la cuestión fundamental de la tesis foucaultiana sobre el cinismo, a saber, la comprensión de éste como un fenómeno que reúne en sí los elementos más comunes, corrientes y banales de la tradición filosófica clásica: la vida virtuosa, el rechazo del desenfreno, el conocerse a sí mismo, etc. No obstante, solo se devela la importancia crucial de esta idea cuando se la considera junto al hecho de que este cinismo también ha sido considerado al mismo tiempo como algo extraño e inaceptable. Ya advierte Glucksman: “el cinismo no puede quedar reducido a la simple empresa de una benévola vulgarización, popularizando el tesoro común de todas las filosofías”¹¹⁰⁵.

Es la combinación de estos dos elementos, común y escandaloso, lo que Foucault denominará “la paradoja cínica” o “el cinismo como banalidad escandalosa de la filosofía”¹¹⁰⁶. Como veremos más adelante, Foucault explica la paradoja sin desechar ninguno de los elementos que la constituyen: el cínico no deja nunca de ser la representación de los ideales más tradicionales de la virtud filosófica, pero con tan solo encarnarlos y teatralizarlos, invierte escandalosamente dichos principios haciéndolos inadmisibles; esa sería la clave del *parakharattein to nómisma* diogénico. También

¹¹⁰² Juliano. *Contra los cínicos incultos* 187. *Op. cit.*, p. 126.

¹¹⁰³ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 146.

¹¹⁰⁴ *Ib.*, p. 147.

¹¹⁰⁵ *Ib.*, p. 146.

¹¹⁰⁶ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 243.

Glucksman, cuando se pregunta sobre la influencia de cinismo en la cultura occidental, llega a una conclusión similar:

¿Acaso el impudor mostrado, durante diez siglos, por los discípulos de Diógenes no desvela la faz oculta de los valores establecidos, el negativo del positivo, el medio sangrante de la pureza de la causa? Los cínicos saben que muestran la otra cara permanente de las medallas (...) Una de sus cualidades principales es la franqueza, la falta de disimulo; al respeto de la costumbre oponen menos la falta de respeto que la verdad, la hacen circular, incluso cuando no es bueno decirla ni agradable verla.¹¹⁰⁷

Para Glucksman, así como para Foucault, el *parakharattein* cínico refiere más una revaloración soberana de la moneda –“el arte de gobernar los intercambios”- que una falsificación reactiva de la misma –“acuñar monedas falsas”¹¹⁰⁸-, y dicha misión oracular, que reaparecería en el siglo XIX bajo la fórmula de la transmutación de los valores y en el XX con la consigna de la revolución cultural, no se ejecuta por medio de una negación o ruptura respecto a las creencias vigentes, sino “acentuando el radicalismo implícito de toda filosofía”¹¹⁰⁹. El ejemplo predilecto de Glucksman para dar cuenta de este mecanismo propiamente cínico de *radicalización de lo mismo* en la Modernidad se encuentra en la literatura de Sade; ni en Napoleón ni en las obras de Goethe o Dostoievsky, sino en los textos del “divino Marqués”: “No es posible concebir el cinismo occidental sin imaginarlo sadiano”¹¹¹⁰. Estamos, entonces, en el tercer punto que destaca Foucault del texto de Glucksman. Sade hereda del cinismo clásico su capacidad de convertir en grotesca e infame cualquier tradición en el proceso mismo de afirmar y hacer funcionar hasta las últimas consecuencias las tradiciones filosóficas más dignas de Occidente convirtiéndolas, de esta manera, en grotescas e inaceptables. Glucksman ejemplifica con dos de las nociones más importantes que hemos recibido de la filosofía antigua: la *apatheia* (apatía / no-pasión) y, por supuesto, la *alétheia* (verdad / no-olvido o no-oculto). La impasibilidad socrática que heredará el padre del cinismo¹¹¹¹ y que luego

¹¹⁰⁷ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., pp. 147-148.

¹¹⁰⁸ *Ib.*, p. 149.

¹¹⁰⁹ *Ib.*

¹¹¹⁰ *Ib.*, p. 133.

¹¹¹¹ “Como habitaba en el Pireo (Antístenes), todos los días subía los cuarenta estadios para oír a Sócrates. Y al adquirir la firmeza de éste e imitar su impasibilidad fue el primero en crear el cinismo” (Diógenes Laercio, VI 2., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 130).

se convertirá en el blasón de los filósofos del pórtico gracias -según cuenta la tradición- a la influencia del cínico Crates sobre el fundador del estoicismo¹¹¹², en los textos de Sade tomará la forma, activa y gélida, del crimen no-pasional:

Por desgracia es muy común ver cómo el libertinaje ahoga la piedad en el hombre y habitualmente sólo sirve para endurecerlo: sea porque la mayor parte de sus extravíos necesitan la *apatía* del alma, sea porque la violenta sacudida que esta pasión imprime a la masa de los nervios disminuye la fuerza de su acción, la verdad es que un libertino rara vez es un hombre sensible.¹¹¹³

Ahora bien, se podría objetar que el héroe sádico, a diferencia del sabio estoico o incluso el cínico, actúa siempre en función del placer, por lo que su *apatía* tendrá como excepción la sensación de gozo -“Mi alma es impassible, decía; desafío a que me afecte algún sentimiento, excepto el del placer”¹¹¹⁴-, o será una herramienta al servicio de su hedonismo -“en esta *apatía criminal* sus abominables pasiones se sienten tan voluptuosamente estimuladas que nada les excita tanto”¹¹¹⁵-. En ambos casos la *apatía* queda fuera del juego en el momento en que se realiza el objetivo sádico. A Glucksman no se le escapa esta cuestión, bien sabe que “el héroe sadiano se apunta al placer, no a la vida”¹¹¹⁶. No obstante, habría que preguntarse qué tan distinto es el caso del cínico sinopense quien decía, según cuenta Diógenes Laercio, que “también es muy placentera la ejercitación en el desdén del placer mismo”¹¹¹⁷. No son pocos los autores, antiguos y

¹¹¹² “De Sócrates (proviene) Antístenes, de él Diógenes el Perro, de éste Crates el Tebano, de él Zenón de Citio, de éste Cleantes y de él Crisipo” (Diógenes Laercio, I 13-19., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 137).

“Él (Antístenes) fue el modelo de la impassibilidad de Diógenes, la continencia de Crates y la fortaleza de Zenón” (Diógenes Laercio, V I 13-5., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 135).

¹¹¹³ Marqués de Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*. Wikisource. La Biblioteca Libre. Consultado el 15 de noviembre del 2017., p. 33.

https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justine:_068&oldid=97727 (traducción personal).

¹¹¹⁴ Marqués de Sade. *Juliette, ou les Prospérités du vice*. Wikisource. La Biblioteca Libre., Consultado el 15 de noviembre del 2017., p. 158. en: <https://fr.m.wikisource.org> (traducción personal).

¹¹¹⁵ Marqués de Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*. Op. cit., p. 68.

https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justine:_068&oldid=97727

¹¹¹⁶ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 133.

¹¹¹⁷ Diógenes Laercio, VI 70-71., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 293.

contemporáneos, de Máximo de Tiro¹¹¹⁸ a Michel Onfray¹¹¹⁹, que advierten en el cinismo un tipo de hedonismo que, paradójicamente, no excluye una ascética en pro del endurecimiento de la sensibilidad hasta pasar “ante los ojos del vulgar como una auténtica piedra”¹¹²⁰.

Con el objetivo de mostrar de manera aún más nítida la cercanía entre el cínico clásico y el héroe sadiano, Glucksman señala que el placer que ostentan los personajes libertinos de Sade se basa, no en el ardor de la carne y la mera satisfacción del apetito sensual, sino en el cumplimiento exitoso de una “disciplina intelectual” (una ascesis), que pretende un dominio total de sí mismo (*enkrateia*) y del otro bajo “la amenaza (pero también chantaje, excusa o certeza) de la muerte”¹¹²¹. No hay en Sade una loa del *dejarse llevar*, lo que se encuentra es una corrección continua y meticulosa de cada impulso, una voluntad que interviene incesantemente sobre la espontaneidad de las pasiones. Se trata, en definitiva, del placer que brinda el ejercicio de un poder intelectual -incluso sobre el placer mismo- que procura la manifestación de la verdad al hacer funcionar dicho poder en la materia. Es claro que estamos bajo una cuestión -*el gobierno de sí, el gobierno de los otros* y su relación con el discurso verdadero- que en tanto idea problemática es previa al cinismo -insistimos que lo cínico en Sade es la forma en que toma la recepción de los principios más tradicionales-, por ello Glucksman afirma que el pensamiento sadiano “en

¹¹¹⁸ “Pero era también el placer el que introducía a aquel Diógenes en el tonel. Puesto que, si la virtud se había fundido enteramente con él, ¿por qué destierras el placer de tus palabras? Diógenes disfrutaba con el tonel como Jerjes con Babilonia. Diógenes disfrutaba con el pan de cebada como Esmeraldas con la salsa lidia. Disfrutaba con las fuentes de cualquier lugar como Cambises sólo con la de Coaspe. Disfrutaba con el sol como Sardanápalo con los ropajes de púrpura. Disfrutaba con el bastón como Alejandro con la lanza. Disfrutaba con el zurrón como Creso con sus tesoros. Y si comparas unos placeres con otros, vencen los de Diógenes, porque los bienes, de aquéllos, aunque estuvieran llenos de placer se hallaban completamente mezclados con el pesar (...) Mas tú llamas esfuerzos a sus placeres porque mides lo de Diógenes con una mala medida, que es la de tu propia naturaleza, porque tú sufrirías haciendo esas cosas, mientras que Diógenes disfrutaba. Yo, en cambio, incluso me atrevería a decir que no hubo un amante del placer más perfecto (...) Exento, por el contrario, de todo lo terrible, libre, despreocupado, sin miedo y sin pesares, fue el único hombre que habitó la tierra entera como su única casa, viviendo entre placeres que no requieren guardianes ni administradores y son además abundantes” (Máximo de Tiro. *Discursos filosóficos* XXXII 9., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 296-297).

¹¹¹⁹ “Antes que complacerse en el ascetismo, hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renunciamento. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo” (Michel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Op. cit., p. 62); “De ahí la sutileza de lo que no deja de ser el hedonismo de los cínicos” (*Ib.*, p. 147).

¹¹²⁰ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 100. Op. cit., p. 335. (Foucault hace también referencia a este pasaje en la segunda hora de la clase del 21 de marzo de 2018).

¹¹²¹ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 136.

el fondo es de lo más clásico”¹¹²², y que Sade “se preocupa muchísimo de no pensar distintamente que Sócrates o Platón, ni peor que Cristo o Buda”¹¹²³.

Unas páginas atrás habíamos señalado la forma en que Glucksman entiende el suicidio diogénico, a decir, como la pretensión de ejercer un poder más allá de los márgenes de la propia vida intentando extender su dominio hasta la muerte en un gesto de férrea voluntad en la retención del hálito vital, de este modo el sinopense haría coincidir el impulso vital más vigoroso con la muerte más serena al punto de la indistinción. El héroe sadiano, en su avanzada cínica, descubre una ingenuidad en Diógenes: no importa que tan sublime, glorioso, perfecto o ejemplar sea el acto de darse a sí mismo la muerte, nunca se logra realmente dominarla, ella termina reduciendo todo gesto, no importa cuál, a la nada, a una conclusión homogeneizadora; “al final, rey o peón, todos a la misma caja”, dice un célebre proverbio italiano, y podría agregar Sade con saña: “y sin importar que haya hecho uno u otro a lo largo del juego”. Frente a esta consciencia, también cínica, el héroe sadiano no desiste de su voluntad de dominio, pero ahora comparte su soberanía con la muerte -gobernando a su lado, sirviéndole como su ángel, o, en el más ideal de los casos, encarnándola-, es decir, decide ejercer “el único poder al que nadie resiste”¹¹²⁴, el de matar. Pero este poder que se materializa en el asesinato se sostiene sobre un saber del que el cínico sadiano presume ser el único beneficiario: “no se considera diferente, cree que todo el mundo se cree diferente a él, y que puede, mediante el chantaje de la muerte, reducir esa diferencia a cero”¹¹²⁵. Así pues, “el homicidio aparece como prueba de verdad” del sadiano, de la misma manera que el defecar, masturbarse o copular públicamente es la prueba de verdad del filósofo diogénico; en ambos casos se banaliza toda diferenciación, sea nómica, moral o estética, confrontándola con una instancia que suele presentarse como evidente -siendo tan ambigua- y superior: la Naturaleza (*Physis*):

¿No añadirán que es *indiferente* al plan general que tal o cual sea preferentemente bueno o malo; que si el infortunio persigue a la virtud y la prosperidad acompaña al crimen, *siendo ambas cosas iguales para los proyectos de la Naturaleza*, es

¹¹²² *Ib.*, p. 135.

¹¹²³ *Ib.*, p. 139.

¹¹²⁴ *Ib.*, p. 135.

¹¹²⁵ *Ib.*, p. 136.

infinitamente mejor tomar partido entre los malvados, que prosperan, que entre los virtuosos, que fracasan?¹¹²⁶

La aparentemente inofensiva exposición pública que hace Diógenes de sus expulsiones humorales, que no tienen nada de escandalosas, grotescas o extrañas en sí mismas, no es más *natural* ni *indistingue* más, desde la perspectiva de Sade, que el homicidio. Ya André Bretón descubría, según observamos en su *Antología del humor negro*, una línea que conecta al cínico clásico con Sade -entre uno y otro estaría Swift-, en donde el humorístico y humoralista precepto “en la Naturaleza todo está en todo”¹¹²⁷, que profesa el filósofo sinopense y que servirá de inspiración a los posteriores discursos de temática antropofágica¹¹²⁸, con Sade se transforma en “un discurso-de-la-muerte” que dicta “*todo es uno*”¹¹²⁹, y que desemboca en el precepto: “a los ojos de la Naturaleza todo tiene el mismo valor”¹¹³⁰, máxima que se erigirá en cada instante en que el homicidio esté en el horizonte de la trama.

Ahora bien, cualquier forma es equivalente a los *ojos* de la naturaleza; nada se pierde en el crisol inmenso donde se ejecutan esas variaciones (...) ¿Qué importa a su mano siempre creadora que esta masa de carne que compone hoy un individuo bípedo se reproduzca mañana bajo la forma de mil insectos diferentes?

¹¹²⁶ Marqués de Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*. *Op. cit.*, p. 3.

https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justine:_068&oldid=97727

¹¹²⁷ “(Diógenes) Afirmaba que, según el razonamiento recto y evidente, todo está en todo y por todo atraviesa: pues en el pan hay algo de carne y en la verdura algo de pan y algo de los demás cuerpos en todas las cosas, por cuanto que, a través de ciertos poros invisibles, unas partículas se les entremezclan y se impregnan, según aclara en el *Tiestes*” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 73., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 229.

¹¹²⁸ Nos referimos, justamente, a un breve texto de Swift: *Una modesta proposición para evitar que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o su país, y para hacerlos útiles al público*, en donde se propone vender a los niños como mercancía para fines gastronómicos (Cfr., Jonathan Swift., en: André Bretón. *Antología del humor negro*. Barcelona: Anagrama, 2005).

¹¹²⁹ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 165.

¹¹³⁰ “Cuando me hayan convencido de la sublimidad de nuestra especie, cuando me hayan demostrado que es tan importante para la naturaleza que, necesariamente, sus leyes se irritan ante esta transmutación, podré creer entonces que el homicidio es un crimen; pero cuando el estudio más profundo me ha demostrado que todo lo que vegeta en este globo, la más imperfecta de las obras de la naturaleza, tiene un precio equivalente a sus ojos, jamás admitiré que el cambio de uno de esos seres en mil otros pueda alterar en nada sus designios. Entonces me digo: todos los hombres, todos los animales, todas las plantas crecen, se alimentan, se destruyen, se reproducen por los mismos medios, y no reciben jamás una muerte real sino una simple variación en lo que las modifica. Todos, digo, los que aparecen hoy bajo una forma y unos años después bajo otra, pueden, al capricho del ser que quiere moverlos, cambiar mil y mil veces en un día, sin que una sola ley de la naturaleza se vea afectada un solo instante” (Marqués de Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*. *Op. cit.*, p. 41.
https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justine:_068&oldid=97727)

¿Nos atreveremos a afirmar que la construcción de un animal con dos pies le cuesta más que la de un gusanillo, y que siente por aquél un mayor interés? Si, por consiguiente, el grado de adhesión, o más bien de *indiferencia*, es el mismo, ¿qué puede importarle que la espada de un hombre convierta a otro hombre en mosca o en hierba?¹¹³¹

Si la realidad es entendida cínicamente, es decir, como una materia caótica, cambiante, porosa, permeable a sí misma, donde todo se junta indistintamente, entonces, desde esta perspectiva, el homicida en realidad no acaba con nada en su quehacer; “El poder de destruir -escribe el marqués- no se le ha concedido al hombre; posee, como máximo, el de variar las formas, pero no el de aniquilarlas”¹¹³². Estamos en el seno de la estrategia cínica de la indiferenciación, “donde -en palabras de Glucksman- no reina ni lo mayor ni lo menor, a fin de cuentas, todo es equiparable”¹¹³³. Los ejemplos son incontables y volveremos varias veces a ellos: lo que es bueno, lo es en privacidad o frente a terceros¹¹³⁴, si no está mal comer en privado, entonces no tiene nada de malo hacerlo en público¹¹³⁵; si cuando se tiene hambre, que es una necesidad natural, se come, entonces, cuando se tiene apetito sexual, que también lo es, se copula, y si no se tiene la compañía necesaria, afortunadamente la naturaleza puso la solución a los hombres al alcance de la mano¹¹³⁶; si todo está en todo, entonces importa poco si se come pan o carne humana, dado que uno y otro se contienen¹¹³⁷; si todos los dedos de nuestra mano son apenas dedos

¹¹³¹ *Ib.*, pp. 40-41.

¹¹³² *Ib.*, p. 40.

¹¹³³ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. *Op. cit.*, p. 137.

¹¹³⁴ “Hacían esto por aspirar al bien por naturaleza, porque decían que si algo es bueno, se debe realizar en público y en privado, mientras que si no es bueno, no se debe realizar ni en público ni en privado” (Elías. “A las Categorías de Aristóteles”, p. 111, 1-32., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 141).

¹¹³⁵ “Solía (Diógenes) hacerlo todo en público, tanto lo de Deméter como lo de Afrodita. Y lo justificaba con razonamientos de este tipo: «Si no es nada extraño almorzar, tampoco es extraño hacerlo en la plaza. Almorzar no es extraño, luego tampoco lo es hacerlo en la plaza». Frecuentemente se la meneaba en público y decía entonces: «¡Ojalá también fuera posible quitarse el hambre frotándose el vientre!»” (Diógenes Laercio, VI 69., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 344).

¹¹³⁶ “Se adelantó mi mano a cantar el himeneo antes de tu llegada, porque sabía que la satisfacción de los placeres sexuales es más fácil de descubrir que la del vientre. Pues el cinismo, como sabes, es la investigación de la naturaleza” (Epístola Pseudodiogénica 42. “A Melesipa la sabia”, en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 425).

¹¹³⁷ “Ni tampoco es impuro comer trozos de carne humana, como se pone de manifiesto por los pueblos extranjeros” (Diógenes Laercio, VI 72-73., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 277); “Porque, oh, malas cabezas, no se obtiene, sin duda, ninguna utilidad de los muertos, salvo que vayamos a comer sus carnes como las de las víctimas de un sacrificio” (Epístola Pseudodiogénica 28. “A los griegos”, en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 404).

y nada más, ¿por qué el escándalo si se lleva el dedo cordial extendido?¹¹³⁸; si todo en el mundo tiene el mismo valor a los ojos de la Naturaleza, entonces el asesinato, que no aniquila nada sino que tan solo transforma, no es censurable en absoluto:

Si nada se destruye, si nada se pierde en la naturaleza, si todas las partes descompuestas de cualquier cuerpo sólo esperan la disolución para reaparecer inmediatamente bajo nuevas formas, ¿qué *indiferencia* no habrá en la acción del homicidio, y cómo se osará considerarla mal?¹¹³⁹

Allí donde todas las cosas son “mortales, manejables, iguales”¹¹⁴⁰, el asesinato es banalizado para ser justificado, al tiempo que su efectución prueba la verdad justificante. Para el sadiano, en el acto de matar no hay heroísmo, valor, hazaña, coraje ni nada destacable -en cualquier caso, “la muerte ya está siempre allí”¹¹⁴¹-, así como tampoco hay nada de esto en el cínico clásico cuando éste se dispone a defecar, masturbarse o copular; lo haga privada o públicamente, argüirá siempre que son apenas movimientos naturales que se realizan cuando la necesidad apremia. El cinismo entendido de esta manera no crea nunca nada -ya decía Tillich que el cinismo es una postura existencialista no-creativa-, solo cuenta, hace listas, reduce a números, “tanto si hace como si deja de hacer, se lava las manos”¹¹⁴², y por ello puede pasar a la acción desapasionadamente, sin pena ni gloria. Más frío y flemático que un anatomista que califica y *distingue* con gravedad las malolientes entrañas de un cuerpo con el fin de permitir que nos reconozcamos a nosotros mismos en ese saco de casquería, solo lo es un contador de “la cultura burocrática” que se limita a “levantar acta”¹¹⁴³ de la realidad a la que él pertenece como cualquier otro, no para que nos reconozcamos, sino para indistinguarnos.

Vemos entonces que el cínico glucksmaniano en tanto maestro adiafórico, genio de la indiferenciación, ángel de la muerte homogeneizadora, difuminador de toda frontera

¹¹³⁸ “(Diógenes) decía que «la mayoría de la gente está loca por un dedo simplemente. En efecto, si alguien avanza con el dedo medio extendido, se le considerará un loco, pero ya no si es con el índice»” (Diógenes Laercio, VI 34-35., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 375).

¹¹³⁹ Marqués de Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*. Op. cit., p. 61.

https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justine:_068&oldid=97727

¹¹⁴⁰ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 137.

¹¹⁴¹ *Ib.*, p. 137.

¹¹⁴² *Ib.*

¹¹⁴³ *Ib.*

moral, “no cae en el error de la contra-ingenuidad de privilegiar el mal contra el bien”¹¹⁴⁴. Por ello, el ejemplo paradigmático de cínico en la Modernidad en *Cinismo y pasión* no será Baudelaire, el gran antólogo (recolector de flores) del mal, ni ningún otro autor del malditismo decimonónico, sino Sade, que no se detiene en la virtud o el vicio, ni intenta ir “«más allá»” de uno u otro, sino que “le basta con plantearlos indiscernibles” desde el “punto de vista del saber”¹¹⁴⁵.

A partir de este análisis glucksmaniano de la obra de Sade, el filósofo logra articular un esquema final de lo que para él son las cuatro tesis fundamentales sobre las que el cínico emprende su quehacer, y a partir de las cuales es posible seguir un hilo transhistórico del cinismo. Primera tesis: se ejerce un poder autoafirmante a través de la posibilidad de la muerte que lo iguala todo¹¹⁴⁶ (suicidio diogénico – homicidio sadiano). Segunda tesis: “confunde, en lo indiscernible, bien y mal”¹¹⁴⁷ (“todo está en todo” – “todo es igual”). Tercera tesis: su poder, aunque parezca “animal, salvaje, sin gracia”¹¹⁴⁸, realmente se sostiene sobre un conocimiento refinadísimo de sí mismo; para decirlo con terminología sloterdijkiana, es un poder amortiguado -también podríamos decir *inmunizado*- autoreflexivamente¹¹⁴⁹. Por último, cuarta tesis: todo pensamiento debe realizarse en el exterior, debe encarnarse, debe ser exoterizado y ponerse en relación con los otros; solo así se transvaloriza la moneda, en los intercambios¹¹⁵⁰. Tenemos aquí las cuatro tesis cínicas que, según Glucksman, enlazan a Diógenes con Sade y con una parte fundamental de la cultura occidental. No obstante, éstas podemos reducirlas a un solo movimiento: el juego de la adecuación indiferenciadora, en donde se encuentran, mezclan y confunden la destrucción y la autoafirmación, el bien y el mal, el conocimiento del yo y del mundo, y lo esotérico con lo exotérico. Al igual que en Foucault, no se trata aquí de ruptura, de contraposición, de antítesis o de rebelión; sino de inaceptable continuidad, intolerable repetición, grotesca coincidencia, lo que en el *Coraje de la verdad* se denomina: “eclecticismo de efecto invertido”¹¹⁵¹.

¹¹⁴⁴ *Ib.*, p. 140.

¹¹⁴⁵ *Ib.*

¹¹⁴⁶ *Ib.*, p. 141.

¹¹⁴⁷ *Ib.*, p. 157.

¹¹⁴⁸ *Ib.*, p. 139.

¹¹⁴⁹ *Ib.*, p. 145.

¹¹⁵⁰ *Ib.*, p. 157.

¹¹⁵¹ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 244.

6. Encarnación

*Pues el Verbo se despliega en todas partes,
arriba y abajo, en la profundidad y en la superficie;
arriba, en la creación; abajo, en la encarnación;
en la profundidad, en el infierno;
en la superficie en el mundo.*

Atanasio. La Encarnación del Verbo

*Aquello que caracteriza a los seres encarnados
es que tienen un cuerpo.*

Michel Henry. Encarnación

*La materia fecal y la orina personificaban la materia,
el mundo, los elementos cósmicos, poseyendo algo íntimo,
cercano, corporal, algo de comprensible.
Orina y materia fecal transformaban al temor cósmico
en un alegre espantajo de carnaval.*

Mijail Bajtin. La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento

*Es entonces cuando se acerca el momento de la crisis:
ésta tendrá lugar más como una encarnación de los ídolos
que como su crepúsculo.*

Peter Sloterdijk. El pensador en escena

6.1. Dificultades hermenéuticas

Como se puede percibir en el cuarto capítulo de nuestra investigación, sobre todo al abordar los cursos *El gobierno de sí y de los otros* y *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, es recurrente en Foucault, al momento de adentrarse en la filosofía cínica, advertir ciertos rasgos propios de la bibliografía clásica en torno a los cínicos que, a su entender, suponen un apuro para el investigador. *El coraje de la verdad* no es la excepción a esta tendencia, y muy por el contrario, aquí, más que en cualquier otra parte de su itinerario filosófico, se detiene y ahonda en cada una de las dificultades bibliográficas con las que tropieza un estudio sobre el cinismo clásico, con la diferencia de que esta vez le sirven al filósofo francés para asomar textos fundamentales (algunos ya abordados en nuestra investigación) y ciertas ideas básicas sobre el fenómeno en cuestión (algunas de ellas

también asomadas por nosotros en los capítulos previos). La primera de las dificultades enumeradas “es la diversidad de actitudes y conductas que, en la época misma, se designaron y reconocieron como correspondientes”¹¹⁵² al cinismo. A pesar de este primer obstáculo, permaneció en las diversas opiniones sobre los cínicos una “suerte de estereotipo”¹¹⁵³, que permitió que cualquiera pudiera reconocerlos a través de una serie de atributos estéticos aparentemente superficiales: el manto sucio, la barba descuidada, el zurrón, el bastón, vagar por las calles, anidar en las plazas públicas e interpelar “a la gente para cantarle cuatro verdades”¹¹⁵⁴. Pero más allá de dicho estereotipo, o junto a él, hubo una diversidad de estilos de existencia muy diversas que se presentaron a sí mismas como cínicas y que también fueron “percibidas, caracterizadas, valorizadas y desvalorizadas”¹¹⁵⁵ por sus contemporáneos como tal. Foucault ejemplifica esto contrastando a dos personajes históricos muy distintos entre sí que fueron percibidos en su tiempo como cínicos: por un lado, Demetrio de Corinto, a quien examina de forma constante desde *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982) en adelante, y, por otro lado, Peregrino Proteo, al que aborda por primera vez en las conferencias sobre la parrhesía que imparte en Berkeley (1983).

De Demetrio hemos visto su parecer sobre los conocimientos útiles e inútiles, la admiración que Séneca muestra por él en la carta 62 de las *Epístolas morales a Lucilio*, y su relación con la aristocracia romana a través del vínculo de amistad-tutoría que tiene con Trásea Peto, especialmente en el momento de la muerte de éste. En *El coraje de la verdad*, además de que se vuelven a hacer presentes algunos de estos temas y lugares, aparece por primera y última vez en la obra foucaultiana un par de pasajes, ambos del *De Beneficiis* de Séneca, que en el curso del *Collège* tienen como objetivo dejar en evidencia el carácter generalmente elogioso de las descripciones que del cínico corintio hacían sus coetáneos. El primero de los pasajes, que Séneca trae a colación después de poner en boca de Demetrio un largo discurso¹¹⁵⁶ en el que plantea una severa y pudorosa crítica a la

¹¹⁵² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 207.

¹¹⁵³ *Ib.*

¹¹⁵⁴ *Ib.*

¹¹⁵⁵ *Ib.*

¹¹⁵⁶ “Osaré afirmar que si alguno de los Dioses quisiera dar á Demetrio todas nuestras cosas para que las poseyera, con tal condición que no pudiera darlas, que no las admitiera, diciendo: «Yo no me quiero atar á esta indisoluble carga, ni quiero meter á este desembarazado hombre en la haz de las cosas: ¿para qué me acarreas los males de todos los pueblos, pues aun para darlos no los recibiría, porque veo en ellos muchas cosas que no me fuera decente darlas? Quiero poner delante de mí aquellas cosas que hechizan

avaricia mientras hace gala su gran autodomínio y alegre frugalidad, es una anécdota que narra el encuentro entre el cínico y el emperador Calígula:

los ojos de los pueblos y de los reyes. Quiero mirar los precios por que vendéis vuestra sangre y vuestras almas. Lo primero que quiero que me pongas delante son los despojos de la destemplanza y demasía, ora gustes de repartirlos por orden, ora de mostrarlos juntos (esto tengo por más acertado). Veo el lecho labrado de concha de tortuga pintado de diferentes matices asentados con curiosa y cuidadosa distinción, y veo compradas por excesivos precios las cabezas de estos feísimos y perezosísimos animales; en las cuales aquella misma variedad que agrada toma diverso color, imitando la verdad con otros nuevos colores que se le ponen debajo. Veo por otra parte mesas de madera estimadas en la hacienda de un senador, siendo más preciosa cuanto en más nudos la torció la infelicidad del árbol. Veo vasos de cristal cuya fragilidad los levanta de precio, porque entre los necios crece el deleite con el peligro que debiera ser causa de ahuyentarlo. Veo tazas de pasta, porque se ostentaría poco la locura si no se brindasen en vasos preciosos, bebiendo en ellos lo que poco después han de vomitar. Veo uniones de piedras preciosas, que ya no basta una para cada oreja; porque como las tienen ejercitadas á sufrir carga, juntan unas piedras con otras y después les sobreponen otras. ¿No bastaba que la mujeril locura hubiera rendido tanto los hombres, sin que llegaran á colgar de cada oreja dos ó tres patrimonios? Veo vestidos de seda, si es que se pueden llamar vestidos aquellos en que no hay cosa que defienda el cuerpo ni la vergüenza, porque después de puestos no habrá mujer que pueda jurar con verdad que no está desnuda. Estas son las mercaderías que se atraen con subidos precios por comercio de gentes no conocidas, para que nuestras matronas no muestren más á sus adúlteros en lo retirado, que muestran á los demás en las calles públicas.»

«¿Qué haces, avaricia? ¿No ves que ya tu oro queda vencido con la carestía de muchas cosas? Todas éstas que he referido, están en mayor honor y mayor precio. Quiero ahora hacer examen de tus riquezas: ¿qué otra cosa son sino unas medallas de entrambos metales, con que se ciega nuestra codicia? Mas por mi fe te hago saber que la tierra produjo descubierto todo aquello que nos había de ser útil, y al contrario, escondió y soterró esos metales como cosas dañosas y que habían de salir á luz para ruina de las gentes, y por eso cargó sobre ellas todo su peso. Veo que el hierro sale de las mismas tinieblas que el oro y la plata, porque no falte, para muertes de unos y de otros, instrumento con que hacerlas, ni precio con que pagarlas. Mas al fin estas cosas tienen en sí alguna materia en que pueda el ánimo seguir el error de los ojos; pero cuando veo privilegios de juro y censos, veo obligaciones y escrituras, digo que son unos imaginarios modos de tener hacienda, y unas ciertas sombras de la afanada avaricia para engañar el ánimo que se regocija con la opinión de cosas sin sustancia. ¿Qué cosas son éstas? ¿qué cosa es cambio? ¿qué es libro manual? ¿qué es usura? Son unos nombres que la humana codicia ha buscado fuera de los límites de la naturaleza. Quiero ahora quejarme de ella, culpándola de que no encerró más en lo interior el oro y la plata, y porque no les cargó mayor peso, tal, que no pudiese removérseles. ¿Qué cosa son estos libros de caja? ¿qué estos de cuentas? ¿qué los cambios y recambios de venal tiempo? ¿qué estos sanguinolentos intereses de tanto por ciento? Sin duda son unos voluntarios males que penden de nuestra propia invención, sin que haya cosa que se vea con los ojos, ni que pueda tocarse con las manos, por ser unos vanos sueños de vana avaricia. ¡Oh, desdichado aquel á quien deleitan el grande inventario de su hacienda, y los espaciosos campos que tiene para que labren sus esclavos, y los inmensos rebaños de ganado que se han de apacentar en diversas provincias y reinos, y la grande familia, mayor que algunas belicosas naciones, y los edificios particulares que exceden la longitud y latitud de algunas grandes ciudades! Cuando haya mirado bien todas estas cosas en que tiene dispuestas y esparcidas sus riquezas, y cuando con ellas se ensoberbeciere, advierta que, si compara lo que tiene con lo que desea, conocerá que es pobre. Dejadme, pues, volver á mis conocidas riquezas, que yo sé que el reino de la sabiduría es grande y seguro, y en él poseo todas las cosas en tal forma, que á cada uno le queda su dominio particular.» (Séneca. *Sobre los beneficios* VII 9-10., trad. Pedro Fernández Navarrete. Murcia: InterClassica - Universidad de Murcia., 2006 -2017. Consultado: 7/12/2017.

[http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/\(offset\)/8](http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/(offset)/8).

Así que dando Cayo César á este Demetrio doscientos escudos, los desechó riéndose y juzgando que aun no era cantidad suficiente para gloriarse de no haberla aceptado. ¡Oh Dioses y Diosas, con cuán corta suma quiso César honrar ó sobornar aquel ánimo! Yo tengo de hacer fe á este gran varón, de quien he oído referir una razón heroica, porque maravillándose de la ignorancia de César, que pensó que con tan corta dádiva se mudaría, dijo: “Si quiso tentarme César, debiera hacerlo ofreciéndome todo su imperio”.¹¹⁵⁷

Como bien señala Foucault, la anécdota no sugiere que si al cínico se le hubiera prometido el Imperio entonces habría aceptado la propuesta, sino que el ofrecimiento, que es tomado por Demetrio apenas como una posible prueba de fortaleza espiritual a través de la cual podría ejercitarse éticamente, solo habría sido útil para su labor ascética y habría dado valor moral a su negativa si lo prometido fuera todo el Imperio y no apenas unas cuantas monedas de plata. Así pues, Foucault hace referencia a esta anécdota, junto a aquél otro pasaje -ya referido en el cuarto capítulo de nuestro trabajo- en donde Séneca señala el desaliño del corintio, para mostrar cómo aparecen sin ningún matiz peyorativo algunos de los rasgos más comunes de la existencia cínica -harapiento, firme e insolente frente al poder político, tomando los acontecimientos de su vida como pruebas de resistencia, etc.- en la figura de Demetrio. No obstante, a pesar de poseer estos rasgos estereotípicos del cinismo, la elocuencia demetrianas, a la vista de Séneca, no se parece en lo absoluto a la grosera, escandalosa e insultante predicación callejera que a menudo es vista como un rasgo distintivo del filósofo canino. Es respecto a esta cuestión, la de la forma de expresión, que aparece el segundo pasaje que Foucault no trata en ningún momento previo a *El coraje de la verdad*:

Poco ha que te referí á Demetrio, á quien me parece produjo la naturaleza en nuestros tiempos para mostrar que ni nosotros pudimos estragar sus costumbres, ni él enmendar las nuestras. Varón (aunque él lo niegue) de consumada sabiduría y de firme constancia, en las cosas que proponía *era dotado de elocuencia decente á las materias graves, no afeitada ni afectada en las palabras, sino tal que con vigor de ánimo proseguía las cosas donde le obligaba el ímpetu*. Yo no dudo que la divina Providencia le dió tal vida y tal fuerza en el decir para que no faltase en nuestros tiempos quien con sus costumbres nos diese ejemplo y con sus reprensiones vergüenza.¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁷ *Ib.*, VII 11.

¹¹⁵⁸ *Ib.*, VII 8.

Ya antes hemos hablado de la profunda aversión que sentía Séneca por los discursos callejeros y populares que buscaban agitar a las masas, aversión que, inclusive, lo lleva a dirigir una crítica a Diógenes de Sinope, la gran figura enaltecida del cinismo clásico, cuestionando su gusto por reprender a cualquiera sin miramientos. La idealización senequiana del cínico pasa, sobre todo, por una intervención atemperadora sobre el modo de expresión de éste, sobre su particular *forma parresiástica*. Las características del discurso demetrio que describe Séneca parecen estar pensadas punto por punto -quizás excluyendo la sencillez (“no afeitada”) y la carencia de ornamentos en el discurso- para distinguirlo del *cínico común*: la *elocuencia decente* frente a la vulgaridad diogénica, la atención a los temas serios en oposición a la banalización humorística, la no afectación en las palabras contrastada con el histrionismo del predicador urbano. Además de esta forma en lo absoluto popular de parrhesía filosófica propia de Demetrio, Foucault agrega que éste, muy lejos de ser ilustrado relacionándose con la plebe en la plaza pública y las calles de la ciudad, aparece más bien vinculado a los grupos aristocráticos en forma de consejero de consciencia y guía político, algo que también parece estar muy lejos de la imagen tradicional del cínico como filósofo del vulgo.

En contraposición a Demetrio, figura *positiva*, digámoslo así, del cinismo de la época imperial, estaría el cínico-cristiano Peregrino Proteo, que es ilustrado de forma despiadadamente descalificativa por Luciano de Samosata. Peregrino, a diferencia del corintio, además de *desaliñado* es ostentoso¹¹⁵⁹; en vez de codearse con la corte romana y los hombres más célebres de su época, prefiere frecuentar las esferas más bajas e ignorantes de la sociedad¹¹⁶⁰; mientras la parrhesía demetrianiana procura el acercamiento

¹¹⁵⁹ “(...) llevaba ya una larga cabellera, vestía un sucio manto, iba provisto con alforjas y tenía un bastón en la mano—; en resumen, se había equipado con todo un atuendo trágico. Se presentó pues con este disfraz (...)” (Luciano. *Sobre la muerte de Peregrino* 15. *Op. cit.*, p. 258); “Practicó su maravilloso adiestramiento, con la mitad de la cabeza afeitada, el rostro cubierto de barro, masturbándose ante una gran cantidad de público y poniéndose como ejemplo de lo que ellos llaman «acto indiferente». Luego se azotaba y se hacía azotar el trasero con una palmeta y se entregaba a otras mil extravagancias indecentes” (*Ib.* 17., p. 259).

¹¹⁶⁰ “Con ello y a partir de ahí comenzó a crecer su fama. Al menos era famoso entre los ignorantes por su extravagancia” (*Ib.* 18., p. 259); “Cuando el pueblo oyó sus palabras, gentes sin recursos siempre atentas a los repartos de tierras, lo proclamaron al punto único filósofo, único patriota, único seguidor de Diógenes y Crates” (*Ib.* 15., p. 258).

personal, Proteo provoca la agitación popular¹¹⁶¹; en lugar de hacer de la muerte una experiencia filosófica e íntima con los amigos, busca hacer de ella -como de toda su vida- un espectáculo, arrojándose voluntariamente a una enorme pila de fuego delante de un gran público:

Cuando salió la luna, porque también ella tenía que contemplar la hermosísima hazaña, apareció él (Peregrino) disfrazado en su manera habitual, y con él las autoridades del cinismo, y en lugar destacado, empuñando una antorcha, el nobilísimo hombre de Patras, un comparsa perfecto. También Proteo portaba una antorcha. Varias personas se acercaron por distintos sitios y encendieron una hoguera inmensa, teniendo en cuenta que la formaban teas y ramas secas. Entonces él — préstame ahora mucha atención— se quitó la alforja y el manto y aquella maza como de Heracles y se quedó de pie, envuelto en una sábana completamente sucia. Pidió a continuación incienso para arrojarlo al fuego; alguien se lo dio, vertió una parte y dirigiendo su mirada al Sur — porque también esto era parte de la tragedia— dijo: «Espíritus maternos y paternos, acogedme con benevolencia». Dicho esto, se arrojó al fuego y ya no se le vio más, pues las enormes llamas que se levantaron lo envolvieron.¹¹⁶²

Advertimos, entonces, una gran diversidad de actitudes, de comportamientos, de formas de expresión y de intenciones tanto en lo referente a reglas sociales como a la vida política o a las tradiciones religiosas, que se reúnen bajo la misma denominación de cinismo. Tenemos así la primera razón por la que un estudio de la filosofía cínica es tan complejo. La segunda dificultad que afronta un estudio en torno al cinismo, en estrecha relación con la primera, “es la ambigüedad de actitud que se expresó a su respecto”¹¹⁶³. Por un lado, el cinismo, más que cualquier otro movimiento filosófico de la antigüedad, fue víctima de constantes y muy violentas denuncias en las que se le reprochaba su vulgaridad y su ignorancia; por el otro, se destaca su valor y sus méritos poniendo el acento en la austeridad y el dominio de sí que lo caracteriza. El desprecio que en la era imperial se sentía por los cínicos, Foucault lo ejemplifica en este momento del texto aludiendo a tres libros que ya hemos referido en esta investigación: uno de Luciano de

¹¹⁶¹ “Nada más desembarcar se puso a insultar a todo el mundo y especialmente al emperador” (*Ib.* 18., p. 259); “En vista de ello se marchó a Grecia y nada más llegar ya estaba insultando a los eleos o tratando de convencer a los griegos de que se levantara en armas contra los romanos” (*Ib.* 19., p. 260).

¹¹⁶² *Ib.* 36., p. 268.

¹¹⁶³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 211.

Samosata, *Los fugitivos* (del cual ya hemos citado los acápites 15 y 16 en el cuarto capítulo), y un par del emperador Juliano, *Contra el cínico Heraclio* y *Contra los cínicos incultos*. Del texto de Luciano, Foucault cita un largo pasaje -al que vuelve a hacer alusión cuando expone la tercera dificultad- en donde la personificación de la Filosofía realiza un amplio retrato muy despectivo de aquellos que generalmente eran asociados al cinismo:

Son una clase de personas abominables, por lo general esclavos y mercenarios, que no tratan conmigo desde su niñez por falta de tiempo, pues se dedican a su trabajo de esclavos o de mercenarios, o aprenden otras habilidades lógicas en tales individuos, como curtir el cuero, construir, trabajar en los lavaderos o cardar la lana (...) Pues bien, dedicados a tales ocupaciones en su adolescencia, ni siquiera conocen mi nombre, y cuando empiezan a llegar a la edad viril y se dan cuenta del respeto que siente la multitud ante mis compañeros, y cómo toleran su libertad de expresión, se complacen con sus atenciones, acatan sus consejos y tiemblan ante sus censuras, considerando que todo esto constituye una gran soberanía.

Ahora bien, el aprendizaje de todos los requisitos necesarios para esta vocación requeriría una larga tarea o más bien algo completamente imposible para ellos. Sus oficios, sin embargo, les proporcionaban poco, y con mucho esfuerzo difícilmente podían darles lo imprescindible. Para algunos la esclavitud resultaba dura y, como es en realidad, insoportable. Por ello, al examinar su situación decidieron soltar su última áncora, la que los navegantes llaman sagrada, recurrieron a una maravillosa desesperación, llamaron además en su ayuda a la audacia, la estupidez y la desvergüenza, que son sus principales colaboradores, se ejercitaron en nuevos insultos, para tenerlos siempre a mano y en su boca, y provistos de este único refrendo (¿te das cuenta de la clase de pasaporte para la Filosofía?), componen su figura y se disfrazan muy bien para parecerse a mí misma, sin duda, lo mismo que dice Esopo que hizo el asno de Cime, que se puso una piel de león y empezó a rebuznar con violencia, pretendiendo ser también él un león. Y, sin duda, había algunos que le creían.¹¹⁶⁴

No deja de ser cierto que cuando Luciano hace esta descripción no está pensando en los grandes representantes del cinismo clásico, e incluso son éstos los que convencen a la personificación de la Filosofía, según narra ella misma, para que no abandone tierras helenas: “Entonces es cuando yo debería haberme escapado inmediatamente, sin aguantar su compañía, pero Antístenes, Diógenes y poco después Crates y Menipo, a quien

¹¹⁶⁴ Luciano de Samosata. *Los fugitivos* 12-13. *Op. cit.*, pp. 279-280.

conoces, me convencieron para que prolongara un poco más mi estancia”¹¹⁶⁵. Por lo tanto, el samosatense hace referencia aquí a aquellos que son una imitación, una impostura del verdadero cinismo. En cualquier caso, en *Los fugitivos* se expone una imagen, tan despreciativa como sugerente, de cómo y por qué se practicaba aquello que era designado como cinismo en la época imperial romana. Aunque Foucault también hace referencia, como ya hemos dicho, a un par de *adversus* que Juliano “el Apóstata” dedica al cinismo -*Contra el cínico Heraclio y Contra los cínicos incultos*¹¹⁶⁶- para mostrar la opinión desdeñosa que de éste se tenía, solo trae a colación, sin embargo, una cita del texto sobre Heraclio:

Y ahora, por las Musas, contéstame a esta pregunta sobre el cinismo: ¿es acaso una demencia y una vida no humana, sino una disposición salvaje del alma, que piensa que no hay nada bello, nada precioso, nada bueno? (...) Estando así las cosas, hacer desaparecer toda reverencia a los dioses, deshonor toda prudencia humana y provoca el pisotear no sólo las leyes, que también reciben el nombre de lo bello y lo justo, sino también aquellas que procediendo de los dioses están como grabadas en nuestras almas (...) ¿En qué se diferencian éstos, contéstame, por los dioses, de los bandidos del desierto y de los que se apoderan de las costas para maltratar a los que desembarcan? (...) éstos, inconscientes de su depravada vida, se lanzan a lugares solitarios no tanto por miedo a la muerte como por vergüenza, mientras que los cínicos, errando por los lugares públicos, siembran el desconcierto en las leyes comunes al introducir una conducta ciudadana no mejor ni más pura, sino peor y más repugnante.¹¹⁶⁷

A través de la comparación, seguramente exagerada, con criminales tales como “los bandidos del desierto” o los piratas, Juliano arremete violentamente contra los cínicos, pero a diferencia de Luciano, no señala la imitación grosera que estos hacen de la filosofía en general y de la filosofía auténticamente cínica en particular, sino que denuncia la forma en que los adeptos al cinismo se oponen a las leyes, tanto humanas como divinas, que son parte de la tradición y pilares de la organización social. Con los ejemplos de Luciano y Juliano tendríamos, según Foucault, los dos grandes pilares sobre los que se sostiene la mayor parte de las críticas y descalificaciones que usualmente se

¹¹⁶⁵ *Ib.* 11., p. 279.

¹¹⁶⁶ “los actuales discípulos de Diógenes, al escoger lo más fácil y lo más vacío, no han visto lo mejor, y tú, que quieres ser más respetado que ellos, te has alejado tanto de la elección de Diógenes que le has creído digno de compasión” (Juliano. *Contra los cínicos incultos* 202 c-d. *Op. cit.*, p. 143).

¹¹⁶⁷ Juliano. *Contra el cínico Heraclio* 209-210c. *Op. cit.*, pp. 45-46.

hacía a la filosofía cínica. No obstante -y es aquí cuando podemos hablar de una ambigüedad respecto a la forma en como el cínico es visto por sus contemporáneos-, no deja de ser cierto que es muy frecuente que cada vez que un detractor del cinismo enjuicia el carácter ostentoso, criminal, sacrílego, vulgar y escandaloso de éste, lo hace cotejándolo con un otro cinismo, con uno verdadero, primitivo, puro, ideal, que es “mesurado, meditado, educado, discreto, sincero y realmente austero”¹¹⁶⁸. Para ilustrar esto, Foucault, con el fin de evidenciar la ambigüedad de opiniones respecto al fenómeno cínico, ingeniosamente vuelve a remitirnos a los autores que usó para dar cuenta de la forma en que éste era condenado severamente, a decir, Luciano y Juliano. Aunque son numerosos los textos de aquél en donde la figura del cínico es exhibida de forma elogiosa -*Diálogos de muertos, Icaromenipo, El cínico, etc.*-, Foucault opta por ejemplificar con el texto que el samosatense dedica a uno de sus maestros -según él mismo confiesa-, nos referimos a *Vida de Demonacte*¹¹⁶⁹. Este presunto maestro de Luciano, que es tratado de forma fugaz en *La hermenéutica del sujeto* y que en un momento del manuscrito de dicho curso se toma como ejemplo paradigmático de lo que es un filósofo desprofesionalizado y aclimatado, es presentado por éste como el hombre de la vida auténticamente cínica, y para demostrarlo apela a cinco características que suelen aparecer en las descripciones tradicionales del cínico clásico. El primero de estos rasgos es la tendencia natural a la filosofía:

Mas Demonacte, (...) movido por su natural inclinación hacia las cosas nobles y su amor innato a la filosofía desde la niñez, despreció todos los bienes humanos y, entregándose por entero a la libertad y a la sinceridad, vivió una existencia recta, sana e irreprochable, ofreciendo a cuantos le vieron y oyeron ejemplo de su buen juicio y de la integridad de su filosofar.¹¹⁷⁰

Según Foucault, esta temática de la inclinación natural hacia la filosofía, más allá de cualquier formación, aprendizaje o influencia humana, es muy importante y recurrente en la literatura en torno al cinismo. Ya vimos algo de esto en el discurso III de las *Disertaciones por Arriano* de Epicteto, en donde el cínico auténtico era entendido como un enviado de los dioses con una misión filosófica innata. Tenemos, entonces, la primera

¹¹⁶⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 213.

¹¹⁶⁹ “(...) de Demonacte, fui discípulo durante un dilatado período” (Luciano de Samosata. *Vida de Demonacte* 1. Op. cit., p. 131).

¹¹⁷⁰ *Ib.* 3., p. 132.

característica, la tendencia consustancial de Demonacte hacia la filosofía. No obstante, esta pulsión natural no impidió que el maestro de Luciano fuera además un hombre culto: “conocía las escuelas filosóficas por haberlas tratado de modo nada superficial y -como indica el proverbio- no «con la punta del dedo»”¹¹⁷¹. Es aquí donde aparece la segunda característica: no se trata tanto del conocimiento profundo que tiene el cínico de las diferentes doctrinas filosóficas, como de la forma en que se vincula con éstas, a saber, no ciñéndose a ninguna sino, más bien, combinándolas para sacar provecho de todas¹¹⁷². Aparece aquí el cinismo como movimiento fundamentalmente ecléctico de la filosofía, que será tan importante en la interpretación foucaultiana del fenómeno en cuestión.

El tercer rasgo es que Demonacte no solo prestaba atención a los estudios y conocimientos teóricos, sino que, siguiendo el ejemplo del filósofo de Sinope que desnudo rodaba sobre la arena ardiente en verano y en invierno se abrazaba a las gélidas estatuas, también se ejercitaba a través de una ascesis gimnástica: “mantenía su cuerpo entrenado, lo había endurecido para la resistencia y, en general, había procurado no depender de ningún otro”¹¹⁷³. Luego, tenemos la comparación muy habitual entre el médico que cura cuerpos y el filósofo que se encarga de curar las almas: “reprimía los pecados y perdonaba a los pecadores, estimando justo tomar ejemplo de los médicos, que curan las enfermedades sin mostrar cólera contra los enfermos”¹¹⁷⁴. La quinta y última característica cínica de Demonacte es que su filosofía consiste principalmente en una práctica de la verdad, en ser un ejemplo vivo del conocimiento de sí a través de la existencia libre y parresiástica; “Con todo -dice Luciano-, desde su posición se enfrentaba a la opinión pública, y el odio que se ganó entre las masas no fue inferior al de su predecesor (Sócrates), por su franqueza e independencia”¹¹⁷⁵. No obstante, al igual que hace Séneca en su discurso sobre Demetrio, el samosatense edulcora la parrhesía cínica - y al cinismo “auténtico” en general- poniendo como ejemplo paradigmático de ésta a la forma dulce con que se expresaba Demonacte. Escribe Luciano:

¹¹⁷¹ *Ib.* 4., p. 133.

¹¹⁷² “Sin ceñirse a una determinada forma de filosofía, sino combinando muchas, en modo alguno manifestaba predilección por una concreta: parecía relacionarse más estrechamente con Sócrates, si bien por su indumentaria y costumbres exentas de prejuicios dio la impresión de imitar al sabio de Sinope” (*Ib.* 5., p. 133).

¹¹⁷³ *Ib.* 4., p. 133.

¹¹⁷⁴ *Ib.* 7., p. 133.

¹¹⁷⁵ *Ib.* 11., p. 135.

No practicaba la ironía de Sócrates, pero sus conversaciones rebosaban, evidentemente, de gracia ática, de suerte que quienes le trataron se iban sin despreciarle por plebeyo y sin huir de sus críticas sombrías; al contrario experimentaban toda suerte de gozos y se hacían notablemente mejores, más alegres y optimistas ante el futuro que cuando llegaron.

Jamás lo conocieron gritando, sobreexcitado o irritándose.¹¹⁷⁶

Así pues, Luciano retrata a un cínico agradable para la opinión general y estimado por todos¹¹⁷⁷, sin tener que sacrificar por ello las características más comunes por las que son reconocidos los seguidores del cinismo. Juliano, por su parte, dedica su elogio al cinismo justamente en los textos en donde de forma violenta arremete contra los cínicos que le son contemporáneos. Si Foucault acentuaba la ambigüedad de opiniones respecto al cinismo usando los mismos autores para mostrar tanto la crítica como el elogio, en el caso del emperador dicha ambigüedad se presenta con mayor nitidez, ya que no se trata apenas de usar al mismo autor, sino además los mismos textos. En *Contra el cínico Heraclio* se hace una loa a lo que Juliano entiende por *la verdadera filosofía cínica*, que no sería otra que la de sus fundadores (Antístenes, Diógenes y Crates) y que no coincidiría en lo absoluto con el modo de vida de aquellos que en la época imperial se hacen llamar sus seguidores y herederos. La principal diferencia, según Juliano, entre esos primeros cínicos y los impostores que le sucedieron es que en aquéllos no había ninguna discordancia entre el *logos* (el discurso) y el *ergón* (la acción):

Sus obras (las de Diógenes y Crates) iban por delante de sus palabras, y ellos, que honraban la pobreza, fueron los primeros en despreciar abiertamente sus bienes patrimoniales; ellos, que amaban la sencillez, fueron los primeros en practicar la simplicidad en todas las cosas; ellos, que despojaban la vida de los demás de su elemento trágico y de su arrogancia, fueron los primeros que habitaron las plazas o los santuarios de los dioses;

¹¹⁷⁶ *Ib.* 6-7., p. 133.

¹¹⁷⁷ "(...) servicial para los amigos, sin tener jamás un enemigo. Tan gran afecto sentían hacia él no sólo los atenienses, sino toda la Hélade, que ante su presencia se levantaban los magistrados a cederle el asiento y todos guardaban silencio. Al final, cuando ya era muy anciano, penetraba en cualquier casa sin ser invitado y comía y dormía en ella, mientras sus habitantes consideraban el hecho como la aparición de un dios, y que algún buen espíritu había penetrado en su casa. A su paso, las panaderas lo atraían cada cual hacia sí, pretendiendo que tomase pan de ellas, y la que se lo daba creía que esto era señal de buena suerte para sí. Hasta los niños le llevaban fruta, llamándole padre.

Mas los atenienses lo enterraron con solemnes honras públicas y le lloraron mucho tiempo. Y veneraban el banco de piedra donde solía sentarse cuando estaba cansado, y lo coronaban en su honor, considerando sagrada incluso la piedra sobre la que se sentaba. Todo el mundo fue a su entierro, y en especial los filósofos: ellos cargaron con su cuerpo y lo llevaron hasta el sepulcro" (*Ib.* 64,67., pp. 144-145).

combatieron la molicie antes que con las palabras con sus obras y con ellas lo probaban y no gritando con palabras que es posible compartir el gobierno con Zeus (...) ¹¹⁷⁸

Pero además de esta importante característica de la concordancia entre palabras y actos, que Foucault retoma y profundiza en su reflexión sobre la homofonía parresiástica del cínico, el emperador destaca en *Contra los cínicos incultos* otro elemento fundamental de la filosofía cínica primitiva que ya asomamos en nuestra indagación sobre Glucksman y que ya hemos advertido que será crucial en el análisis foucaultiano del cinismo, nos referimos a la comprensión de éste como un movimiento que desborda todo margen doctrinal específico, siendo más bien una especie de filosofía universalmente válida y verdadera. En palabras del apostata:

No es fácil encontrar un fundador a quien atribuir el origen del cinismo. (...) En efecto, los cínicos más ilustres dicen que el gran Heracles, al igual que es responsable de muchos otros bienes nuestros, también legó a los hombres el mejor ejemplo de este tipo de vida. (...) algunos hombres, no sólo entre los griegos sino también entre los bárbaros, han filosofado de esta manera; pues esta filosofía parece ser común y la más natural y no necesita ningún tipo de aplicación, sino que basta con escoger lo que es bueno, deseando la virtud y evitando la maldad, y ni hay que leer miles de libros —dicen que «la erudición no proporciona la inteligencia»— ni hay que soportar todo lo que soportan los que frecuentan otras escuelas, sino que basta sólo con escuchar estos dos preceptos del dios Pítico: «Conócete a ti mismo» y «revalúa tu moneda»”. ¹¹⁷⁹

Foucault destaca tres cuestiones de este pasaje de Juliano. En primer lugar, el cinismo es presentado “como una filosofía absolutamente antigua” ¹¹⁸⁰, dado que se remonta más allá de sus fundadores históricos -Antístenes, Diógenes y Crates-, hasta el heroico Heracles y el olímpico Apolo, quien es el que ha brindado, según lo sostenido por el emperador, las dos máximas cardinales del cinismo a través del oráculo pítico: “conócete a ti mismo (*gnothi seautón*)” y “revalúa tu moneda (*parakharattein to nómisma*)”, principios que han podido seguir tanto helenos como bárbaros por igual. Por lo tanto, el cinismo sería una filosofía tan antigua como culturalmente universal. En

¹¹⁷⁸ Juliano. *Contra el cínico Heraclio* 214b-c, 9. *Op. cit.*, pp. 50-51.

¹¹⁷⁹ Juliano. *Contra los cínicos incultos* 187c-d-188, 8. *Op. cit.*, p. 127.

¹¹⁸⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 217.

segundo lugar, para ser un seguidor de esta filosofía “no hay que hacer estudios particulares o especiales”¹¹⁸¹, se trata apenas de adquirir unas cuantas virtudes básicas que son reconocidas por todos como tal y que cualquiera puede poner en práctica. En tercer y último lugar, esa filosofía que es absolutamente antigua, universal y de fácil acceso es también una suerte de “sincretismo” que extrae de cada una de las doctrinas filosóficas existentes un “núcleo elemental”¹¹⁸² vinculado a las máximas que el oráculo delfico dio a Sócrates y Diógenes respectivamente. Es justo después de este breve análisis que Foucault dedica al pasaje de Juliano recién citado, cuando se asoma por primera vez en *El coraje de la verdad* lo que a nuestro entender será la inquietud fundamental del texto en lo referente al cinismo, se trata de lo que el filósofo francés llamó “la paradoja cínica”:

(...) tropezamos aquí con una paradoja muy curiosa (...) hemos visto que el cinismo se describe como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, las leyes, los grupos sociales más reconocidos (...) El cínico es un paria, un vagabundo. Y al mismo tiempo, el cinismo aparece como el núcleo universal de la filosofía. Está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula en torno a la sociedad sin ser admitida en ella.¹¹⁸³

El análisis que Foucault emprende sobre el cinismo en *El coraje de la verdad* siempre tendrá presente esta inquietante paradoja: ¿por qué en la literatura del periodo grecorromano suele haber una actitud dual respecto a la filosofía cínica?, ¿qué características inherentes al cinismo podrían producir estas posturas habitualmente ambiguas sobre él?, ¿por qué casi toda condena que se haga de cierta manifestación del fenómeno cínico viene acompañada de un esfuerzo de rescatar en él un núcleo, un fundamento, una sustancia pura de la filosofía en general, más allá de cualquier doctrina específica? Foucault advierte que se puede encontrar una actitud similar respecto al epicureísmo, con el que se tuvo mucho cuidado al momento de distinguir las enseñanzas de su fundador, del supuesto libertinaje y desenfreno de los discípulos que le siguieron, calificados como “los cerdos de la pira de Epicuro”¹¹⁸⁴. No obstante, para el filósofo

¹¹⁸¹ *Ib.*

¹¹⁸² *Ib.*

¹¹⁸³ *Ib.*

¹¹⁸⁴ La expresión se hizo especialmente célebre por un pasaje de las epístolas horacianas en donde el poeta se autocalifica irónicamente como puerco: “Vendrás a visitarme cuando tengas ganas de reírte; a mí que estoy gordo y tengo bien cuidado el pellejo, como puerco que soy de la pira de Epicuro”.

francés el caso del cinismo es distinto y “harto singular en la historia de la filosofía antigua”¹¹⁸⁵. Con los cínicos el problema no se limitó a la diferenciación entre las enseñanzas del maestro y la tergiversación de los discípulos, sino a la curiosa dependencia entre la censura de la forma de existencia cínica y la loa que de un cinismo auténtico se hace; “la crítica del cinismo -afirma Foucault- se hace siempre en nombre de un cinismo esencial”¹¹⁸⁶. Volveremos continuamente a esto.

El tercer obstáculo con el que tropieza una investigación en torno al cinismo antiguo es que de éste no se conserva ningún texto teórico, y, sumado a esto, el entramado doctrinal que le atribuye la tradición es llamativamente simple y rudimentario, lo que a entender de Foucault se encuentra vinculado a su amplia recepción social durante los primeros siglos cristianos. Para dar razón de este carácter popular de la filosofía cínica, Foucault nos remite a dos textos. Por un lado, aquel pasaje de *Los fugitivos* de Luciano - ya citado aquí- en donde se explica que las personas que se consagran a cierta forma vulgar de cinismo son aquellas que adoptan los hábitos más superficiales y a la mano de la generalmente admirada vida filosófica, con el fin de evadir los arduos trabajos plebeyos a las que han sido sometidas desde la infancia para ganarse la vida. Por el otro lado, está el discurso 32 de Dión de Prusa, titulado *Al pueblo de Alejandría*, en el cual se distingue tres tipos de filósofos: los que no se presentan nunca en público debido a considerarlo un riesgo infructífero; los que solo le hablan a un auditorio reducido con “oyentes incondicionales y habituales”¹¹⁸⁷; y aquellos que Dion reúne bajo el nombre de “cínicos”:

De los denominados cínicos hay en la ciudad una multitud no pequeña; y, como pasa con cualquier otra moda, también en ésta hay muchas, pero son hombres que, por así decirlo, nada saben de bastardo ni ordinario, sino que necesitan un medio de vida. Éstos, en las encrucijadas, en las callejuelas, en las puertas de los templos reúnen y engañan a los jovencitos, a los marinos y a gente por el estilo, engarzando bromas y abundante charlatanería y jerga propia de los mercados. Por consiguiente, no producen ningún bien, sino todo el mal que pueden, habituando a los insensatos a reírse de los filósofos, como si alguien quisiera acostumbrar a los niños a menospreciar a sus maestros. Además, siendo necesario erradicar la arrogancia de los oyentes, los cínicos la fomentan.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 218.

¹¹⁸⁶ *Ib.*

¹¹⁸⁷ Dión de Prusa. *Al pueblo de Alejandría* 8. Madrid: Gredos, 1989., pp. 364-365.

¹¹⁸⁸ *Ib.* 9., p. 365.

Tenemos, entonces, a los cínicos como “una multitud no pequeña”, como sujetos ignorantes que apenas buscan un medio de subsistencia, que se tienden en las fronteras de la institucionalidad cívica y religiosa, que engañan a los ingenuos y payasean con vulgaridad frente a las personas de la peor calaña, que se ríen de los filósofos y que fomentan la arrogancia entre aquellos que los escuchan. En este retrato, el cinismo vuelve aparecer como una filosofía popular, que brota en el seno del precario vulgo y que además se dirige a las esferas más mundanas e inmundas de la sociedad. Visto así, se comprende su simple y parco armazón teórico, que permitía que cualquiera se sintiera capaz de apropiárselo. No obstante, se puede encontrar en el mismo cinismo, en sus anécdotas y en los discursos en torno a él, una justificación -podríamos decir que *filosófica*- de que su cuerpo teórico sea tan rudimentario. Para ejemplificar esto, Foucault nos recuerda un par de pasajes que ya había tomado en consideración en la *hermenéutica del sujeto* al momento de analizar la *paraskeue* cínica. De primero, tenemos la anécdota recogida por Diógenes Laercio en la que se narra la educación que su homónimo sinopense brindó a los hijos de Jeníades, una pedagogía caracterizada por la facilitación del aprendizaje de los principios más fundamentales de todas las ciencias a través de resúmenes, y, ante todo, por la ejercitación física y ética teniendo como fin la autarquía:

(...) en la palestra no permitió al entrenador de gimnasia que los formara como atletas, sino para que tuvieran sólo un sano color rojizo y una buena forma física. (...) Y en casa les enseñaba a servirse a sí mismos, utilizando alimentos sencillos y el agua como bebida. Además les hacía ir por las calles con el pelo al rape, sin adornos, ni túnica, ni calzado y en silencio, con la mirada recogida en sí mismos. Y los llevaba también de cacería.¹¹⁸⁹

Vemos, entonces, que la enseñanza cínica pone el acento, no en la erudición o la comprensión de un complejo y refinado sistema filosófico, sino en el entrenamiento ascético y en la construcción de un armazón existencial con el que se pueda afrontar los caprichos de la fortuna. El segundo texto con el que Foucault ilustra este desinterés cínico por el desarrollo teórico -ya citado en el cuarto capítulo de nuestra investigación- es el comienzo del libro VII del *De beneficiis* de Séneca, en el cual éste expone elogiosamente la forma en que el cínico Demetrio entendía el aprendizaje de las ciencias. Demetrio

¹¹⁸⁹ Diógenes Laercio, VI 30-31., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 246-247.

compara el conocimiento teórico con la labor de un pugilista, y explica que si un luchador quiere ganar su batalla no es necesario que conozca muchos trucos, sino que domine perfectamente unos pocos movimientos para situaciones específicas; así mismo, el que quiere triunfar en la vida no deberá conocer muchas cosas, por muy deleitables que sean, sino aquellas pocas que le permitirán vencer, aunque no sean tan hermosas¹¹⁹⁰. En esta misma línea, ya Diógenes decía, si hemos de creerle a su homónimo anecdotista, que rechazaba el estudio de la lógica y la física¹¹⁹¹, así como de la geometría y la música¹¹⁹², para prestar atención únicamente a la Ética.

Foucault asocia esta característica propiamente cínica de la reducción de la filosofía a la enseñanza llana y práctica de la ética, con la idea muy tradicional, muy repetida, de que el cinismo es “el camino abreviado para la virtud”¹¹⁹³. Como pudimos ver, esta identificación del cinismo con el “atajo”, con el “camino breve” (*syntomos hodós*), tiene una importante repercusión en la modernidad que salta a la vista en las citas de Kant y Nietzsche que presentamos en el capítulo previo, no obstante, ya la podemos hallar -con diferentes motivos, tanto elogiosos como mordaces- ampliamente extendida en la época grecorromana por autores como Diógenes Laercio¹¹⁹⁴, Plutarco¹¹⁹⁵, Galeno¹¹⁹⁶, Luciano¹¹⁹⁷, entre muchos otros. Así pues, desde la perspectiva del cinismo

¹¹⁹⁰ Séneca. *Sobre los beneficios* VII 1. *Op. cit.*, en:

[http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/\(offset\)/0](http://interclassica.um.es/divulgacion/traduccion/obras/obras_de_seneca/tratados_filosoficos/sobre_los_beneficios_de_beneficiis/libro_vii/pedro_fernandez_navarrete_1564_1632/1/(offset)/0)

¹¹⁹¹ “Por consiguiente, es de su agrado rechazar las materias Lógica y Física, de modo similar a Aristón de Quíos, y prestar su atención únicamente a la Ética” (Diógenes Laercio, VI 103., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 116).

¹¹⁹² “Rechazan (los cínicos) asimismo la geometría, la música y todo lo que se le parezca. (...) Y a uno que hacía alarde ante él (Diógenes) de su talento musical, dijo: «Con sesos de hombres bien se guarda la ciudad y bien la casa, y no con flautas y floreos»” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 104., trad. José-Luis Bredlow. *Op. cit.*, 240).

¹¹⁹³ “«El camino hacia la virtud es esforzado y es preciso que los hombres sabios practiquen el cinismo». Este es una doctrina filosófica. Su definición es la de «El camino abreviado para la virtud»” (La Suda, s. v. *cinismo*., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 115).

¹¹⁹⁴ “Y que «él (el sabio) practicará el cinismo», porque «el cinismo es el camino abreviado hacia la virtud», como (dice) Apolodoro en su Ética” (Diógenes Laercio, VII 121., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 115).

¹¹⁹⁵ “Como los cínicos dicen que han descubierto «el sendero a la vez esforzado y abreviado para la virtud»” (Plutarco, *Tratado de amor* 6, p. 759 d., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 115).

¹¹⁹⁶ Galeno. “Sobre el diagnóstico y remedio del espíritu de cada pecador” 3., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 116.

¹¹⁹⁷ “Diógenes.- ¡Pero, eh, tú, escúchame! Si es lo más fácil de conseguir y asequible a todos, porque no necesitarás educación ni razonamientos ni palabrería, sino que es el *camino abreviado de la fama*. Y, aunque seas un simple particular, un curtidor o vendedor de pescado en conserva o carpintero o banquero, nada impedirá que seas admirado, con que sólo des muestras de desvergüenza y descaro y

habría dos caminos: por un lado, el camino del *logos*, de los discursos, de la teoría, que sería el sendero más largo y menos áspero para llegar a la virtud; y, por el otro lado, estaría el camino corto y más difícil, el de la ascesis, el del entrenamiento ético, el de la resistencia. Partiendo de este lugar común del cinismo, Foucault hace alusión a un material que, si bien es apócrifo y de incierta autoría, es muy valioso para percibir la forma en que los cínicos eran entendidos en la Antigüedad, se trata de una de las epístolas pseudoepigráficas atribuidas a Crates, específicamente la carta 21 titulada *A Metrocles el Perro*:

Y aprenderás a hacer lo demás de este modo, habituándote a no sentir miedo, no sólo a argumentar, puesto que es largo el camino hacia la felicidad a través de los argumentos, mientras que la práctica mediante las actividades de cada día lo abrevia. Pero el común de la gente, aunque aspira a lo mismo que los perros, cuando advierte su dificultad rehúyen a los que los llaman. Pero el perro no debe nacer debido a ese camino, sino que debe engendrarse, porque la práctica por naturaleza es bastante más eficaz que ese camino.¹¹⁹⁸

Esta misma idea se expone, de forma aún más clara, en la Epístola Pseudodiogénica número 30 titulada *A Hicetas*, que es el nombre con el que era reconocido el padre de Diógenes¹¹⁹⁹. En dicha carta, el sinopense narra su encuentro con un filósofo socrático de nombre Antístenes, y agrega que en ese momento éste discurría sobre la felicidad, concluyendo que solo había dos caminos para alcanzarla:

Se hallaba entonces disertando sobre los dos caminos que conducen (a la felicidad) y decía que no eran muchos, sino sólo dos, uno breve y otro largo. (...) al día siguiente, cuando volvimos de nuevo a su lado, le pedí que nos enseñara los dos caminos. Y él, haciéndonos levantar muy resueltamente de los asientos, nos condujo a la ciudad y a través de ella directamente a la Acrópolis. Y cuando estuvimos cerca nos señaló dos caminos que conducían a ella, mostrándonos uno breve, escarpado y difícil y otro amplio, llano y fácil. Y simultáneamente nos dijo: «Éstos son los caminos que conducen a la Acrópolis. Y semejantes a ellos son los que conducen a la felicidad. Elegid cada uno el que queráis y yo os

sepas insultar bien" (Luciano, *Subasta de vidas* 6-11., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 252).

¹¹⁹⁸ Las 36 Epístolas Pseudoepigráficas atribuidas a Crates. "Epístola 21. A Metrocles el Perro", en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 539.

¹¹⁹⁹ También es reconocido por los nombres de Hicesias e Hicesio (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 209).

guiaré». Entonces los demás, atemorizados ante el camino difícil y escarpado, se retrajeron y le pidieron que los llevara por el largo y llano, pero yo para vencer las dificultades le pedí el escarpado y difícil, porque debe uno dirigirse a la felicidad, aunque sea oprimido por el fuego o las espadas.¹²⁰⁰

Además del planteamiento de la existencia de los dos senderos eudaimónicos -el camino largo de la argumentación y el corto pero áspero de la ascesis-, que en la cita previa se retrotrae al mismísimo padre del cinismo, Antístenes, que aquí es presentado como el maestro del célebre Diógenes de Sinope, también nos encontramos con la preferencia del cinismo por uno de ellos. A través de la escogencia diogénica del segundo camino, el breve y difícil, tenemos simbolizada la identificación de la filosofía en su sentido universal, independientemente de los movimientos y doctrinas particulares, con éste. Podemos comprender, entonces, que sea tan difícil hacer un análisis del cinismo, ya que la transmisión de éste se hace principalmente por medio del *atajo*, es decir, sin un entramado doctrinal riguroso, sin discursos (*logos*), sino a través de la práctica (*ergón*), del ejercicio y del ejemplo existencial que apenas los anecdotarios logran recoger.

Y es aquí donde aparece la cuarta y última dificultad con la que se topa un análisis del cinismo según Foucault. Justamente como el cinismo no se transmite a través de un cuerpo doctrinal sólido, sino por medio de relatos, anécdotas y ejemplos atribuidos a personajes que, incluso cuando cuentan con una existencia histórica real como Diógenes o Crates, están por ello envueltos por una amplia red de discursos ficcionales que hacen sumamente difícil extraer de él lo más característico o, por lo menos, lo más *real*. No obstante, este obstáculo es a su vez una de las características más destacables al momento de plantearse la elaboración de una transhistoricidad del cinismo. Con los cínicos cobra fuerza en el pensamiento occidental toda esa tradición en la que se divulgan las enseñanzas por medio de gesticulaciones o actitudes que nos llegan gracias a las

¹²⁰⁰ Las 51 Epístolas Pseudodiogénicas. "Epístola 30. A Hicetas", en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 407-408.

denominadas *chreía* o *chria*¹²⁰¹ (anécdotas breves¹²⁰²), que son una de las formas que toma la *apomnemóneuma*¹²⁰³ (recuerdos), y también por medio de las *paígnia* (“juegos” o “juguetes”) que se hicieron tan célebres con Crates de Tebas y Mónimo de Siracusa. Dicho esto, Foucault distingue dos tipos de tradicionalidad en lo referente a la transmisión de las enseñanzas filosóficas: por un lado, la “tradicionalidad doctrinal”, que consiste en la reactualización del núcleo de un pensamiento olvidado que se toma como punto de partida para el desarrollo de un nuevo entramado teórico; y, por el otro, la “tradicionalidad de existencia”, que pretende la rememoración de los episodios de la vida de un personaje, tenga éste una existencia real o mítica, con el fin de que sea imitado. La urgencia de esta imitación no se debe, como en el caso de la tradicionalidad doctrinal, a que aquello que se desea transmitir corra el peligro de caer en el olvido, sino sobre la aseveración de que se ha sucumbido en una decadencia espiritual que imposibilita el estar a la altura de la vida de una vida ejemplar determinada. En palabras de Foucault: “la tradicionalidad doctrinal permite mantener o retener un sentido más allá del olvido. La tradicionalidad de existencia permite, en cambio, recuperar la fuerza de una conducta más allá de un debilitamiento moral”¹²⁰⁴.

¹²⁰¹ “El hecho de que usemos dobles formas de la misma palabra, como *chreía* y *chria*, se debe al uso de la transcripción literal del griego, caso de la primera, o de la adoptada por los romanos, nuestra transcripción culta tradicional, como en el segundo caso. Esta segunda, al utilizar la *y* por *u*, no parece permitir los signos diacríticos griegos ni castellanos, como el acento, por no servirse de ellos el latín, aunque a la postre se trate de una convención” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 109).

¹²⁰² “La *chria* se definía como el sabio o ingenioso dicho, hecho o gesto portador de un mensaje, o como la combinación de ambos elementos convergiendo en el mismo sentido, de índole útil y éticamente ejemplar para la vida, ocurrida en presencia de oyentes y caracterizadora de un personaje modélico. Y se distingue, tal como normalmente el apotegma de ella, por su concisión de los *apomnemoneúmata*, «rememoraciones» o recuerdos de diálogos y hechos dignos de mención de un filósofo recogidos por un discípulo. Normalmente se trataba de ocurrencias agudas y graciosas, que solían jugar con el doble sentido o equívoco, que los griegos llamaban *anfibología*, pero también cabía que incluyeran unas sentencias o máximas y argumentaciones filosóficas más del tipo del incompleto entimema que del riguroso silogismo” (*Ib.*, p. 77).

¹²⁰³ “La anécdota (*chreía*) es una rememoración (*apomnemóneuma*) de un dicho o un hecho o de ambos conjuntamente, que contiene una concisa revelación, las más de las veces en razón de alguna utilidad... De las anécdotas, unas son de dichos («lógicas»), otras de hechos («prácticas») y otras mixtas... Las de hechos son aquellas en las que sólo hay acción, por ejemplo: «Diógenes, al ver a un muchacho indisciplinado, golpeó a su preceptor». Las mixtas son las que contienen una mezcla de palabra y acción, por ejemplo: «Diógenes, al ver a un muchacho indisciplinado, golpeó a su preceptor diciéndole: ¿Por qué lo educas de ese modo?»” (Hermógenes, *Ejercicios retóricos* 3, 19, p. 7, 7-14., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 109).

¹²⁰⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 227.

Al igual que en las otras divisiones bipartitas del marco teórico foucaultiano de los años ochenta, tales como la oposición entre las estéticas de la existencia y las metafísicas del alma, o el antagonismo entre el saber espiritual y el saber de conocimiento -seguramente todas estas muy vinculadas entre sí-; se trata aquí también de una herramienta conceptual de análisis que nos permite vislumbrar la particularidad de ciertos fenómenos sin que eso implique que estos no se hayan encontrado conjuntamente, a veces hasta el punto de confundirse, en la gran mayoría de los movimientos filosóficos de la Antigüedad. No obstante, la manera en la que se combina una tradicionalidad y otra en los diferentes movimientos filosóficos no es idéntica, por lo que es tan pertinente dicha división. Por ejemplo, en el platonismo y, sobre todo, en el aristotelismo, el papel de lo doctrinal tuvo una importancia tal que la cuestión de la vida ejemplar pasó a un segundo plano. En la mayoría de las escuelas helenísticas, como el epicureísmo y el estoicismo, la tradicionalidad de doctrina y la tradicionalidad de existencia tuvieron una importancia bastante similar, aunque se podría sostener, si pensamos en la veneración hacia la figura de Epicuro, que la segunda fuera un tanto más relevante. Mas en el cinismo, la relevancia que cobró la tradicionalidad existencial fue tanta que en él desapareció casi por completo la inquietud por lo doctrinal. Es justamente por esta radical atención que el cinismo pone sobre la vida ejemplar, que vemos aparecer en él, más que en cualquier otra doctrina, la significativísima figura del “héroe filosófico”¹²⁰⁵.

Foucault comienza por distinguir a este héroe del sabio tradicional (Solón o Heráclito) y del santo cristiano, de la misma manera que al comienzo de *El coraje de la verdad* distingue la forma aletúrgica parresiástica (que es la propiamente filosófica) de la del *sophos* y de la del profeta. La importancia que tiene para Foucault la figura del héroe filosófico radica en que ésta se presentó como “una especie de matriz práctica para la actitud filosófica”, lo que explica que el cinismo entendido como la forma más general, más rudimentaria y más exigente de este heroísmo fuera visto a su vez -tal como sugiere Juliano en los pasajes que citamos anteriormente- “como una suerte de esencia, de lugar común de toda la filosofía”¹²⁰⁶. Esta idea de la vida filosófica como vida heroica que los cínicos tomaron y propagaron, tuvo una influencia importantísima en la historia del pensamiento occidental que se puede evidenciar en la tradición ascética cristiana, en el modo de vida del intelectual renacentista o en el filósofo moderno comprometido con la

¹²⁰⁵ *Ib.*

¹²⁰⁶ *Ib.*

revolución. Sobre esta base, Foucault deja abierto el proyecto de elaborar una historia de la filosofía que no sea de talante hegeliano, que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino “de las formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo”¹²⁰⁷. No obstante, Foucault advierte que esta historia se *interrumpiría* a comienzos del siglo XIX, cuando la filosofía es reducida a otra de las formas aletúrgicas o modos de veridicción que se mencionan al principio de *El coraje de la verdad* y que se diferencia a su vez de la del sabio, el profeta y también la parresiástica, hablamos del oficio de profesor, el técnico de la enseñanza. Nos encontramos aquí en un punto en donde los conceptos de *estética de la existencia*, *saber de espiritualidad* y *tradicionalidad existencial* se encuentran y convergen en oposición a los de *metafísica del alma*, *saber de conocimiento* y *tradicción doctrinal*. Por un lado, tenemos esa historia que pone el acento sobre los diferentes modos de vida (estética de la existencia), sobre los diferentes procedimientos existenciales, ascéticos, éticos para acceder a una determinada verdad (saber espiritual) y sobre las características de las diferentes figuras que han sido tomadas como modelos a imitar para tener una vida conforme a esa verdad (tradicionalidad de existencia). Y por el otro, estaría la historia que narra el devenir de los conceptos contemplados por la razón (metafísica del alma), que muestra la forma en que las ideas se han desplegado independientemente de la vida de aquellos que las han pensado (saber de conocimiento) y que se encarga, a través de la enseñanza docente y del desarrollo de los principios de los diferentes movimientos filosóficos, de no dejarlas caer en el olvido (tradicción de doctrina).

6.2. *Alethés bíos*

Cuando en el tercer capítulo de nuestra investigación comenzamos a examinar el análisis que Foucault hace del cinismo en *El coraje de la verdad*, vimos que lo entendía como una forma muy particular de expresión parresiástica que tenía como condición de posibilidad, como instrumento y como lugar la sola manifestación de la vida del sujeto. En los múltiples ejemplos que mostramos de las cuatro “dificultades hermenéuticas” que acabamos de desarrollar, podemos percibir que casi siempre se trata de poner en evidencia

¹²⁰⁷ *Ib.*, p. 228.

si una determinada vida, o un grupo de vidas consideradas en conjunto, son verdaderas en tanto auténticamente cínicas y en tanto que manifiestan la verdad en su modo de presentarse ante los otros. De esta manera, Foucault se encuentra con el tema que le facilitará las directrices a partir de las cuales realizará una caracterización más específica y rigurosa del cinismo, nos referimos al tema de la verdadera vida (*alethés bíos*). Advertimos de inmediato que nos topamos aquí con una noción extraña y compleja, ya que cuando hacemos alusión a la verdad solemos pensar en las condiciones formales de un enunciado y en los procedimientos lógicos a los que éste debe ser sometido para considerarlo verdadero. Frente a esto se hace urgente la pregunta “¿qué sentido puede darse a la expresión «verdadera vida»?”¹²⁰⁸

Antes de adentrarse en el significado de la verdadera vida, tema recurrente en la Antigüedad y especialmente en Platón, Foucault opta por hacer una presentación muy básica y esquemática de la noción misma de *verdad* (*alétheia*) que circulaba en el pensamiento clásico. Según el filósofo francés, hay cuatro formas según las cuales y a causa de las cuales puede decirse, durante este periodo, que algo es verdadero (*alethés*). 1) Es verdadero lo que no está oculto ni disimulado. Es la verdad entendida desde su negatividad etimológica: la *a* privativa, y *létheia* que refiere el velo. Por lo tanto, *a-lethés* es aquello que, al no estar velado, se muestra en plenitud, es lo completamente visible, transparente y descubierto¹²⁰⁹. 2) Es también *alethés* “lo que no recibe ninguna adición ni complemento, lo que no se somete a ninguna mezcla con otra cosa”¹²¹⁰. Al no estar alterado por ningún elemento ajeno que lo modifique no puede disimular lo que es en realidad. 3) Es verdadero lo que es recto (*euthýs*: directo), en oposición a lo desviado o plegado. Desde esta perspectiva se puede decir que unas determinadas conductas o unas maneras de hacer son *alethéis* en cuanto son derechas, conformes a la rectitud y a lo que es debido¹²¹¹. 4) En último lugar, “es *alethés* lo que existe y se mantiene más allá de todo cambio, lo que persiste en la identidad, la inmutabilidad y la incorruptibilidad”¹²¹². Así entendido lo verdadero se puede ver cómo esta noción, con sus diferentes valores, es aplicable a otros fenómenos de naturaleza distinta a la de las proposiciones o enunciados; este sentido de la verdad como lo no disimulado, lo no mezclado, lo recto e incorruptible,

¹²⁰⁸ *Ib.*, p. 232.

¹²⁰⁹ *Ib.*, pp. 232-233.

¹²¹⁰ *Ib.*, p. 233.

¹²¹¹ *Ib.*

¹²¹² *Ib.*

puede ser aplicable, sin mayores problemas “a maneras de ser, maneras de hacer, maneras de conducirse y formas de acción”¹²¹³.

Para ilustrar la forma en que lo verdadero y la vida se enlazan en el mundo antiguo, Foucault toma, al margen de elaboraciones filosóficas específicas, una serie de pasajes del corpus platónico en donde la noción de *alethés bíos* aparece en su significación más usual y corriente. En primer lugar, respecto a la vida verdadera en tanto que vida no disimulada y sin sombras, vida que puede mostrarse transparentemente, que no esconde nada respecto a sus propósitos, Foucault nos remite al *Hipias Menor*, donde se hace la célebre oposición entre Ulises y Aquiles. Se señala en el diálogo que Ulises es el hombre *polytropótatos*, el hombre de los muchos trucos, el “astuto y mentiroso”¹²¹⁴, es decir, el que oculta sus verdaderas intenciones a los interlocutores; Aquiles, por su parte, es el hombre de la verdad sin subterfugios, “veraz y simple” (*haplóstakos kai alethéstatos*)¹²¹⁵, ya que dice directamente y sin rodeos cómo hará las cosas y cómo cree que se cumplirán, no hay en él ninguna diferencia “entre lo que piensa y lo que dice, entre lo que dice y lo que quiere hacer, entre lo que quiere hacer y lo que hará en concreto”¹²¹⁶. También en el libro II de la *República* aparece esta conjunción entre lo simple (*haplós*) y lo verdadero (*alethés*) cuando se hace la caracterización de la divinidad: “Por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño”¹²¹⁷. Así, la verdadera vida será una vida simple, sin engaños, sin disimulo, sin oscuridad, sin disonancia entre lo que sucede en el pensamiento y lo que se manifiesta en el exterior, tal como la vida de Aquiles que describe Hipias, o la vida del dios que aparece en la *República*.

En segundo lugar, la vida verdadera corresponde a lo que unas líneas más atrás decíamos respecto al *alethés*, a saber, que no tiene mezcla. La vida que se encuentra sometida al desorden de los múltiples deseos, al caos de las diversas pasiones, es incapaz

¹²¹³ *Ib.*

¹²¹⁴ Platón. “Hipias Menor” 365c, en: *Diálogos*, vol. 1, Madrid: Gredos, 1981., p. 378.

¹²¹⁵ *Ib.*

¹²¹⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 236.

¹²¹⁷ Platón. “República” II, 382e., en: *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988., p. 145.

de verdad. Foucault ejemplifica esta existencia variopinta con la descripción que hace Platón del sujeto democrático en el libro octavo de la *República*:

(...) de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo.¹²¹⁸

Este hombre democrático¹²¹⁹ que está condenado a la multiplicidad, que se dedica a muchos asuntos sin entregarse a ninguno en plenitud, que en el terreno político se atreve a decir cualquier cosa sin discernimiento, es, según Platón, totalmente ajeno a la verdad; “En cuanto al discurso verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela”¹²²⁰. Foucault también hace alusión a la parte final del diálogo *Critias*, cuando se habla de la decadencia de la Atlántida, para ilustrar la clásica oposición entre la vida mezclada y la vida verdadera:

Poseían (los atlantes) pensamientos verdaderos y grandes en todo sentido (...) excepto la virtud, despreciaban todo lo demás, tenían en poco las circunstancias presentes y soportaban con facilidad, como una molestia, el peso del oro y de las otras posiciones. (...) mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes. Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque *se había mezclado muchas veces con muchos mortales* y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar les parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso, y los que no pudieron observar *la vida verdadera respecto de la felicidad*, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder.¹²²¹

¹²¹⁸ *Ib.*, VIII, 561c-d., p. 407.

¹²¹⁹ “Asignemos este hombre a la democracia, dado que es correcto denominarlo «democrático»” (*Ib.*, VIII, 562a., p. 407).

¹²²⁰ *Ib.*, VIII, 561b., p. 407.

¹²²¹ Platón. “*Critias*” 121b., en: *Diálogos VI.*, trad. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992., pp. 295-296.

Según el relato de Critias, los atlantes habrían perdido la vida verdadera y la felicidad que le es propia en el momento en que su parte divina -que se distingue por atender únicamente a la virtud- comenzó a mezclarse cada vez más con elementos mortales que tienden, a su vez, a la multiplicidad y la mezcolanza de los deseos mundanos. Por lo tanto, la segunda característica del *alethés bíos* es que es una vida sin mezcla; “Cuando la vida está mezclada, ya no es la verdadera vida”¹²²². En tercer lugar, y en concordancia con la caracterización de lo verdadero como lo que es derecho, el *alethés bíos* será también una vida recta (*euthýs*), es decir, una vida conforme a las reglas, a los principios, al *nómos*. Foucault ejemplifica esta vez con dos textos platónicos que ya había trabajado en cursos de años anteriores: La *Carta VII* y el *Gorgias*. En la epístola, Platón narra que se dejó convencer por Dión para ir a Sicilia y guiar junto a él al tirano Dionisio II. La razón por la que Platón cede a la propuesta de Dión es precisamente porque éste ha adquirido “rectas enseñanzas”¹²²³, y gracias a la influencia que tiene sobre el tirano siracusano podría lograr que los ciudadanos bajo su régimen, siguiendo las leyes y el orden político, consiguieran una vida verdadera y dichosa (“*bíon eudáimona kai alethinón*”¹²²⁴). Por otra parte, en la parte final del *Gorgias*, cuando se narra el mito de las almas juzgadas después de la muerte en el Hades, reaparece este vínculo entre rectitud y vida verdadera. Según el mito narrado por Sócrates, en el momento en que uno de los jueces del inframundo, en este caso Radamantis, juzga a un hombre, lo hace sin saber “absolutamente nada acerca de él, ni quién es ni quiénes son sus padres”¹²²⁵, por lo que no se deja impresionar si tal hombre en vida fue un príncipe o un rey. Mas lo que sí ve Radamantis con absoluta claridad son todos los vicios que hacen que un alma esté enferma, y cuando Sócrates describe a esta alma sumergida en el vicio acentúa su falta de rectitud y pone su causa en el desconocimiento de la verdad: “en ellas todo está *torcido* por la mentira y la vanidad, nada es recto (*euthýs*), porque ha vivido lejos de la verdad (*aneu aletheia*)”¹²²⁶. También se da el caso, sin embargo, en el que el juez del inframundo descubre almas piadosas, especialmente de filósofos que se han dedicado disciplinadamente a su ocupación, y estas serían, según Sócrates, las que han vivido “sin salirse de la verdad (*met’ aletheias*)”¹²²⁷. De esta manera, tenemos a la vida verdadera

¹²²² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 238.

¹²²³ Platón. “Cartas” VII 327c., en: *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992., p. 490.

¹²²⁴ *Ib.*, 327d., p. 491.

¹²²⁵ Platón. “Gorgias”, 526b., en: *Diálogos*, vol. 2, Madrid: Gredos, 1987., p. 143

¹²²⁶ *Ib.*, 525a., p. 142.

¹²²⁷ *Ib.*, 526c., p. 143.

como una vida derecha, que sigue los lineamientos de la filosofía y la ley, que no se deja torcer por la vanidad y que no se desvía nunca de su deber.

Por último, tenemos la cuarta significación de la expresión *bíos alethés*, sin duda, la más oscura del mapa conceptual foucaultiano, tanto en su breve ejemplificación con Platón, como en su desarrollo ulterior al aplicar la noción a los cínicos. En sintonía con la idea que asocia verdad e inmutabilidad, una vida será verdadera cuando logra escapar de la perturbación “manteniéndose sin modificaciones en la identidad de su ser”¹²²⁸. Para conseguir que la existencia se conserve sin transformaciones que alteren su esencia, su sentido, es absolutamente necesario que se haga libre, entendida aquí la libertad como dominio de sí (*egkrateia*), uno de los valores más fundamentales de la *eudaimonía* socrática. Foucault intenta ilustrar esta idea recordándonos un pasaje muy celebre del *Teeteto* en el que Sócrates describe dos tipos de vida posible: por un lado, la vida ajetreada y tumultuosa de aquellos que al estar familiarizados con todos los problemas de la existencia práctica se desenvuelven perfectamente en ellos, y, por otro lado, la de los que, por dedicarse exclusivamente a la verdad, son torpes y ridículos en las actividades comunes y corrientes, suscitando incluso la risa de las criadas tracias¹²²⁹. Sin embargo, según el ateniense, aquéllos, a diferencia de estos, no saben “ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida (*bíos alethé*) de los dioses y de los hombres bienaventurados”¹²³⁰. Después de señalar este pasaje, Foucault cierra la cuestión diciendo: “la verdadera vida es, por lo tanto, la vida divina y la vida bienaventurada”¹²³¹. De esta manera, queda sin explicitarse los vínculos entre vida inmutable y dominio de sí, entre éste y la vida divina, y, por lo tanto, entre la vida de los dioses y el *alethés bíos*. Si se toma en consideración las limitaciones temporales que tenía Foucault al momento de realizar su curso en el Collège, y no siendo su inquietud central la cuestión de la verdadera vida en Platón, sino apenas tomando al filósofo ateniense como un recurso para distinguir

¹²²⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 240.

¹²²⁹ Referencia a la anécdota sobre Tales que Platón recoge en este mismo diálogo: “Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies” (Platón. “Teeteto”, 174a, en: *Diálogos*, vol. V, Madrid: Gredos, 1988., pp. 240-241).

¹²³⁰ *Ib.*, 176a., p. 244,

¹²³¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 240.

esquemáticamente los puntos que atenderá cuando analice el fenómeno cínico, se comprende que no desarrollara estas ideas y que esta cuarta característica en particular terminara por no quedar clara. Sin pretender cubrir todas las lagunas que aquí advertimos, podemos suponer que la relación entre dominio de sí e inmutabilidad (punto importante cuando abordemos la cuestión de la soberanía cínica) se sostiene sobre la idea de que la imperturbabilidad (habrá que tomar en cuenta la importancia de la *ataraxia* en el pensamiento helenístico) solo es posible a través de un control absoluto sobre la movilidad constante de las pasiones. A su vez, esta vida soberana de sí (y de los otros) sería una característica definitoria de los dioses (y de los filósofos, que buscarían asemejarse a aquéllos¹²³²), que por su carácter divino tendrían una vida perfecta y verdadera.

Así pues, tenemos las cuatro características de la verdad (transparente, sin mezcla, recta e inmutable) en su aplicación -común, tradicional y más allá de cualquier problematización filosófica- a la vida (vida sin disimulo, simple, derecha y soberana) manifestadas en el *corpus* platónico. Según Foucault, estas mismas características del *alethés bíos* también pueden hallarse, aunque de forma más rudimentaria, en las obras de Jenofonte¹²³³, pero también, debemos agregar, se encuentran muy habitualmente en los movimientos filosóficos helenísticos e imperiales (Foucault llega a ejemplificar con Séneca¹²³⁴), así como en el pensamiento cristiano. Mas con el cinismo, tal como se demuestra en *El coraje de la verdad*, tanto las características específicas de la verdadera vida, como la noción en general, pasarán por un proceso de radical transformación, y es el mecanismo a través del cual el cínico logra *pervertirlas* lo que intentaremos dilucidar a partir de este momento.

6.3. Transvaloración y vida perruna

¹²³² “Como Diógenes que solía decir: «Es propio de los dioses no necesitar nada y de los semejantes a los dioses requerir poco»” (Diógenes Laercio. VI 103-105., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 116).

¹²³³ “(...) podríamos encontrar al menos sus rudimentos, menos interesantes, claro está, menos elaborados, en Jenofonte” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 235).

¹²³⁴ “Para Séneca, la verdadera vida es la vida que se debe vivir como si uno estuviera siempre bajo la mirada de los otros” (*Ib.*, p. 264).

Para adentrarse en la forma en que el cinismo se tomó la cuestión de la verdadera vida, a Foucault le parece imprescindible atender y analizar primero un elemento biográfico-anecdótico que narra Diógenes Laercio sobre su célebre homónimo de Sinope. Se trata de una de las *etapas* de la iniciación filosófica de éste. Como bien apunta Oyarzun, hay un “triple inicio” del sinopense en la vida filosófica, que refiere a su vez a tres agentes distintos y a tres formas de comunicación. En primer lugar, tendríamos la iniciación filosófica gracias a -o por culpa de- lo divino, en este caso particular al oráculo pítico, que le prescribe a Diógenes, hijo de un banquero de nombre Hicesias, el cambiar la *legalidad* (*nómos*) vigente. No obstante, el cínico malinterpretaría la máxima “*parakhárattein tò nómisma*” asumiéndola de forma literal¹²³⁵, razón por la que decidiría entonces alterar la moneda circulante, delito que, a su vez, le causaría el destierro y el comienzo de su vida filosófica¹²³⁶. De segundo, estaría el acercamiento al hombre, en este caso al socrático Antístenes, que en tanto maestro se dirige al recién desterrado a través de la dura “lección”¹²³⁷. En último lugar, tenemos la anécdota que presenta al sinopense mirando a un animal, un ratón, que le enseñaría con apenas mostrarse en acción cómo es en realidad una vida auténticamente autosuficiente¹²³⁸. Este primer perfil de Diógenes que esboza sus comienzos en la vida filosófica permite que el cinismo, encarnado en él, aparezca de buenas a primeras como una filosofía que pretende abarcar los ámbitos más fundamentales de la vida humana: el contacto con lo trascendente a través del oráculo que

¹²³⁵ Ya hemos dicho anteriormente que el *nómisma*, además de hacer alusión a la moneda, también refiere a la legalidad, dice al respecto José Martín García: “En griego *nómisma* es tanto la moneda legal instituida como la institución o legalidad en sí, pues indica los productos de ésta”. Oyarzun sube la apuesta en esta identificación que no se limita a lo meramente nominal: “(...) el *nómisma* no es simplemente un caso del *nómos*, sino el *signo* del *nómos* mismo” (Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. *Op. cit.*, p. 248). En el capítulo siguiente intentaremos investigar más a fondo el vínculo entre la moneda y la ley, tomando en consideración las propias meditaciones que en lo referente a esto ha hecho Foucault en su primer curso impartido en el Collège de France.

¹²³⁶ “(...) incluso él mismo refiere... de sí mismo... que cambió la impresión de la moneda legal. Según algunos, siendo él el inspector se dejó convencer por los artesanos y yendo a Delfos o a Délos, la patria de Apolo, consultó si debía hacer lo que le proponían. El dios se lo concedió para cambiar la legalidad política, pero él, al no comprenderle, falsificó la moneda y, cuando fue descubierto, según unos fue desterrado, y según otros emigró voluntariamente por temor” (Diógenes Laercio, VI 20-21., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 216).

¹²³⁷ “Habiendo llegado a Atenas, se acercó a Antístenes y aunque éste lo rechazara, por no sufrir a nadie, se salió con la suya a fuerza de irlo asediando. Una vez que lo amenazaba alzando el bastón, le ofreció la cabeza y dijo: «Golpea, que no hallarás leño tan duro como para alejarme de ti, hasta que no me parezcas decir algo sensato». Desde entonces fue su discípulo, y como fugitivo que era, se dio a la vida frugal” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 21., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 215).

¹²³⁸ “Observando a un ratón que corría de arriba abajo -según dice Teofrasto en el *Megárico*-, sin buscar reposo ni temer la oscuridad ni anhelar ninguna de las cosas que pasan por deseables, descubrió la salida de su situación” (*Ib.*, VI 22., p. 216).

es presuntamente malinterpretado y trae consigo el destierro, la relación con la razón que aquí toma la forma del maestro que alecciona con severidad, y la experiencia de la animalidad que también nos constituye y se encarna esta vez en un roedor que vive autosatisfecho y adiafórico en su frugalidad. Lo divino, lo racional y lo animal; la ambigüedad oracular, la enseñanza del maestro y la simple manifestación del ratón¹²³⁹.

Foucault comenzará por hacer un breve comentario de esa primera *etapa* de la iniciación filosófica de Diógenes, la etapa oracular. Enumera tres puntos de dicha anécdota: que el sinopense era hijo de un cambista que manipulaba monedas, que tanto él como su padre fueron desterrados por un crimen relacionado a la malversación de estas monedas, y que después de esto Diógenes pidió un consejo al oráculo délfico el cual le dijo que hiciera lo que en efecto ya había hecho, “que falsificara la moneda o cambiara su valor”¹²⁴⁰. Podemos percatarnos que en este momento del curso Foucault hace una mezcla entre dos de las hipótesis que nos brinda Diógenes Laercio sobre la relación del cínico con el oráculo¹²⁴¹. Habíamos dicho junto con Oyarzun que Diógenes de Sinope había consultado el oráculo antes de haber cometido el delito, y lo había hecho porque al ser “nombrado supervisor, fue rogado por los funcionarios” para hacer esta alteración, a lo que el oráculo respondió de forma afirmativa, pero aparentemente no aludiendo a la moneda sino a la ley, ambas referidas con el mismo vocablo, *nómisma*¹²⁴². Esto dice el anecdotista, pero también narra que, según otros y en conformidad con la versión que nos hace llegar Foucault, Diógenes había consultado el oráculo después de cometer el delito, no obstante, agrega que dicha consulta la hizo preguntando cómo “ser más famoso que nadie”¹²⁴³. Salta a la vista que esta última versión tiene como propósito descalificar al representante más importante del cinismo figurándolo con avidez de celebridad, acusación que, como vimos con Luciano, Séneca y otros autores, es muy usual cuando se busca describir de modo peyorativo al filósofo perruno y es parte de la ambigüedad inherente a las diferentes caracterizaciones que se han hecho tradicionalmente del cínico.

¹²³⁹ Cfr. Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., pp. 210-216.

¹²⁴⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., pp. 240-241.

¹²⁴¹ Foucault más adelante, en la primera hora de la clase del 14 de marzo de 1984, hablará de las diferentes narraciones que recoge Diógenes Laercio en torno a la “falsificación de la moneda” diogénica.

¹²⁴² Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 20., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 215.

¹²⁴³ Ib., VI 21., p. 215.

De cualquier manera, en lo que respecta al análisis que hace Foucault del pasaje, el que la consulta oracular haya sido antes o después de cometer el delito no tiene ninguna importancia, ya que dicho análisis se concentra fundamentalmente en dos puntos. Primero, el paralelismo existente entre Sócrates y Diógenes¹²⁴⁴, ambos con un destino filosófico marcado por el oráculo delfico y en íntima relación, como vimos en nuestra lectura de Glucksman, con la labor que era propia de sus respectivos padres: del ateniense, el dios pítico habría dicho que era el más sabio de entre los hombres¹²⁴⁵, lo que Sócrates pone a prueba a través del quehacer mayeúutico que compara con la labor de partera de su madre¹²⁴⁶; mientras que al cínico, el oráculo le exhorta a cambiar el valor de la moneda tal como habría hecho, según cierta tradición, su padre banquero¹²⁴⁷. Quizás el ejemplo más claro de esta equivalencia entre Sócrates y Diógenes se encuentre en *Contra los cínicos incultos* de Juliano, cuando éste argumenta que tanto uno como otro, al basar sus actividades filosóficas en lo pronunciado por el oráculo, reconocieron en el dios al “creador de la filosofía, y no a ningún hombre”¹²⁴⁸.

El segundo punto del análisis de Foucault es mucho más importante y complejo, se trata del enigmático significado del mensaje pítico que recibió Diógenes, “altera el valor de la moneda (*parakharattein to nómisma*)”. Ya hemos dicho previamente que hay un vínculo estrecho, para no decir identificación, entre los vocablos *nómisma* (moneda) y *nómos* (costumbre, regla, ley) -insistiremos en este vínculo más adelante-, por lo que emprender una acción sobre la moneda será también adoptar una actitud determinada respecto al campo de lo normativo. La cuestión será ahora descubrir el sentido del término *parakháaxis*. La interpretación más habitual de la máxima oracular es que ésta hace referencia a una labor de falsificación, devaluación o invalidación del *nómisma*¹²⁴⁹.

¹²⁴⁴ Idea que seguramente Foucault habrá tomado de *Les Cyniques grecs* de Léonce Paquet, texto que usó el filósofo francés para contar con un buen número de anécdotas cínicas traducidas al francés.

¹²⁴⁵ “Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto -pero como he dicho, no protestéis, atenienses-, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio” (Platón. “Apología” 21a., en: *Diálogos I. Op. cit.*, p. 154).

¹²⁴⁶ “Sóc. - No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta? TEET. - Sí, eso ya lo he oído. Sóc. - ¿Y no has oído también que practico el mismo arte? TEET. - No, en absoluto. Sóc. - Pues bien, te aseguro que es así” (Platón. “Teeteto” 149a., en: *Diálogos V. Op. cit.*, p. 187).

¹²⁴⁷ “Cuenta Diocles que, estando su padre a cargo de la banca pública y habiendo falsificado la moneda, se dio a la fuga” (Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 20., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 215).

¹²⁴⁸ Juliano. “Contra los cínicos incultos” 191b., en: *Discursos VI – XII. Op. cit.*, p. 131.

¹²⁴⁹ La común comprensión de la *parakháaxis* cínica como “invalidación” viene de la mano de las investigaciones numismáticas de Seltman que popularizó Dudley en su célebre libro sobre el cinismo.

Autores como John Moles¹²⁵⁰, James Romm¹²⁵¹, Derek Krueger¹²⁵² o Bracht Branham¹²⁵³ sostienen que *parakharattein* es aquí “invalidación”, así también lo entiende A. A. Long¹²⁵⁴ pero haciendo matizaciones importantes en su análisis del precepto que relativizan o ponen en cuestión este significado; “Diógenes no atacó -dice Long- los principios generales de la moral popular”¹²⁵⁵. José. A. Cuesta, por su parte, aunque también traduce con el verbo “invalidar”, agrega que esto significa “eliminar los juicios de valor estereotipados que persiguen convencionalismos considerados como bienes”¹²⁵⁶; así lo entiende también Fernández-Galiano: “querría decir con esto que su misión consistía en una deliberada y sistemática demolición de la escala de valores éticos por que se regía un mundo frívolamente burgués”¹²⁵⁷; y en esta misma sintonía una de las principales fuentes de las que hace uso Foucault para acercarse al cinismo, Leónce Paquet, dice: “derribar los valores establecidos”¹²⁵⁸. Goulet-Cazé, al igual que Carlos García Gual¹²⁵⁹ y Daniele Lorenzini¹²⁶⁰, prefiere entender la *parakháraxis* como falsificación:

Seltman demuestra que había un magistrado monetario sinopense llamado Hicesias -el nombre del padre de Diógenes- en un momento en que las monedas de Sinope estaban sujetas a alteraciones en un grado incomparablemente mayor a cualquier otra ciudad griega de cualquier otro período. Seltman agrega que la alteración de la moneda de Hicesias tenía la finalidad patriótica, y no delictiva, de invalidar y sacar de circulación piezas de mala calidad (Donald R. Dudley. *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Gordon Press, 1974., p. 21). Bannert, por otra parte, concluye desde sus estudios numismáticos, que el motivo de dicha invalidación pudo ser político, un acto de rebeldía contra el sátrapa Datanes (José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 211). Independientemente de los motivos, ambos especialistas constatan la invalidación de la moneda a la que hace referencia la célebre anécdota, y ofrecen un interesante dato biográfico que puede ser tentador transponer sin muchos arreglos a la máxima oracular.

¹²⁵⁰ “Invalidar la moneda política en curso” (John Moles. “El cosmopolitismo cínico”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, p. 148).

¹²⁵¹ “Invalidar la moneda en curso (violar las costumbres)” e “invalidar la moneda de los valores griegos aceptados” (James Romm. “Cabezas de perro y nobles salvajes: ¿cinismo antes de los cínicos?”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, pp. 165, 177).

¹²⁵² Derek Krueger. “El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, p. 303.

¹²⁵³ Bracht Branham. “Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, pp. 11-141.

¹²⁵⁴ “Invalidar la moneda en curso” (A. A. Long. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, pp. 52-52).

¹²⁵⁵ A. A. Long. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”., en: *Los cínicos. Op. cit.*, p. 54.

¹²⁵⁶ José Alberto Cuesta. *Filosofía cínica y crítica ecosocial. Op. cit.*, p. 58.

¹²⁵⁷ Manuel Fernández-Galiano. *De Platón a Diógenes*. Madrid: Taurus, 1964., p. 50.

¹²⁵⁸ Leónce Paquet. *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1975., p. 59.

¹²⁵⁹ García Gual dice: “falsificar lo admitido como valor troquelado”, pero también: “reacuñar la moneda”, “fundar una nueva valoración de las cosas”, “transmutar los valores” (Carlos García Gual. *La secta del perro. Op. cit.*, p. 44).

¹²⁶⁰ Aunque Lorenzini hable de falsificación, luego explicita, muy en concordancia con Foucault a nuestro entender, que la labor cínica consiste en “hacer circular la verdadera moneda, con su verdadero valor, retomando los principios más tradicionales admitidos, los más comunes en la filosofía al uso” (Daniele

“Diógenes -señala Goulet-Cazé- acuña efectivamente una impresión falsa sobre la moneda probando así que los valores sociales comúnmente admitidos son en realidad falsos”¹²⁶¹. Esta misma línea la siguen Onfray: “La falsificación de moneda es poner en marcha una empresa destinada a producir nuevos valores, nuevos imperativos”¹²⁶², y Nestor Luis Cordero: “del mismo modo que su padre falsificaba piezas de moneda (*nómisma*), él falsificaba (o sea, consideraba falsos) los valores de su tiempo (*nómisma*)”¹²⁶³. José Martín García, interpreta el *parakharattein to nómisma* como una “intención de *devaluar* los valores tradicionales establecidos”¹²⁶⁴; y Hadot, muy en concordancia con esta tradición, ve en el quehacer cínico una ruptura radical con el mundo a través del rechazo de las reglas elementales de la vida en sociedad¹²⁶⁵. Esta interpretación de la máxima délfica que recibió Diógenes incluso se extiende a los mismos intérpretes de la obra foucaultiana que se han topado con este momento de su investigación, tal es el caso de Pablo Lópiz Cantó, que en claro seguimiento de Onfray y Hadot habla de un “rechazo de los falsos valores instituidos”¹²⁶⁶, y de Vanessa Lemm, que afirma que para Foucault “la filosofía de los cínicos es una filosofía de la *ruptura*, la *interrupción* y la *transvaloración*”¹²⁶⁷.

Interpretaciones excepcionalmente distintas de esta máxima que define la labor cínica, las podemos encontrar en autores conocidos por Foucault y ya abordados en nuestra investigación, tal es el caso de Klaus Heinrich, que entiende la *parakháaxis*, no como falsificación, sino como sustitución del falso valor por el verdadero; de André Glucksman, para quien se trata más bien de “contrastar, apreciar, valorar la moneda”, y no de “«falsificar»” que, según él, “tuerce el sentido”¹²⁶⁸; o de Niehues-Pröbsting, que distingue tres sentidos posibles:

Lorenzini. “«El cinismo hace de la vida una aleturgie». Para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault”, en: *Revista Laguna*. 2008., p. 86.

¹²⁶¹ Marie-Odile Goulet-Cazé. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70. 71*. París: Vrin, 1986., p. 207.

¹²⁶² Michel Onfray. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Op. cit., p. 143.

¹²⁶³ Néstor Luis Cordero. *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Biblos, 2008., p. 171.

¹²⁶⁴ José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 67.

¹²⁶⁵ Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998., p. 123.

¹²⁶⁶ Pablo Lópiz Cantó. “Michel Foucault y la República Cínica”, en: *Foucault desconocido*. Op. cit., 350.

¹²⁶⁷ Vanessa Lemm. “La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 30 Núm. 2 (2013)., p. 538. (Las cursivas son nuestras).

¹²⁶⁸ André Glucksman. *Cinismo y pasión*. Op. cit., p. 149.

- (1) Alterar la acuñación originaria o elaborar una acuñación falaz,
- (2) imponer una nueva acuñación en una moneda vieja y,
- finalmente, (3) acuñar, con un sello imitado, no oficial, como moneda el metal vulgar que únicamente ha sido dorado o plateado.

Vemos que en estas tres significaciones hay dos que implican la falsificación: la primera que hace referencia a la adulteración de una efigie o la elaboración de un cuño falso, y la tercera, que consiste en acuñar con una imitación o con un sello extraoficial un metal sin nominación previa. En lo que respecta al mensaje oracular que recibió Diógenes, el filósofo alemán se decanta por la segunda acepción, y agrega:

El verbo “*parakhárattein*” no tiene que poseer, pues, un sentido negativo, puede tener un sentido neutral, de modo que el oráculo manda, en la significación traslaticia, cambiar el cuño (*umzuprägen*) a la vieja ley -y no falsearlo-, a fin de que responda a las nuevas condiciones.¹²⁶⁹

Oyarzun parte también de este sentido para elaborar su original y sugerente teoría sobre la *parakháraxis* cínica, que a su entender sería “la *refiguración* del *nómisma*, es decir, una *reversión* del *nómos* como *restitución* de la *physis*”¹²⁷⁰. Para comprender el alcance de esta idea tendremos primero que analizar la relación existente entre *physis* y *nómos* que trataremos más adelante, pero de buenas a primeras podemos darnos cuenta de que el filósofo chileno no habla de ruptura, falsificación o devaluación, sino de *reversión*, *refiguración* y *restitución*, dando a entender que el trabajo que se hace sobre la moneda no responde a una alteridad, sino que se ejecuta dentro de los márgenes de la moneda misma. Lo que ésta *debe ser* para el cínico se encuentra ya en ella, en su *physis*, en su metal, y el paradójico trabajo del cínico será entonces acuñar una efigie que convierta al *nómisma* en un referenciador real y auténtico de la *physis* a la que da un valor; así pues, interdependencia entre “*nómos* y *physis* como contrarios inseparables”¹²⁷¹.

Ahora bien, ¿cuál es, a nuestro parecer, la interpretación foucaultiana de la máxima pítica? Sigamos el texto paso a paso. Foucault comienza por decir que “*Parakharattein* (cambiar, alterar) no significa devaluar la moneda”, que, aunque a veces

¹²⁶⁹ H. Niehues-Pröbsting. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981., p. 62. (Traducción del pasaje de Pablo Oyarzun).

¹²⁷⁰ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 249.

¹²⁷¹ *Ib.*

puede hallarse este sentido de hacer que una moneda “pierda valor”¹²⁷², en este contexto diogénico se trataría de muy otra cosa. Así pues, tenemos en primer lugar la negación explícita de la tesis que habla de “devaluación”, pero también el rechazo de entenderlo como “invalidación”, ya que esta supone generar una pérdida total del valor. Por lo tanto, primer punto, ni devaluación ni invalidación. En segundo lugar, Foucault explicitará lo que para él es el sentido real de la “alteración” cínica de la moneda: “tomar una moneda determinada que tiene una efigie determinada y borrar esta última para reemplazarla por otra (...)”¹²⁷³. Vemos que se hace aquí una distinción entre la moneda y la efigie; la moneda tiene una efigie, pero la moneda no es apenas, obviamente, su efigie, y es sobre ésta, y no sobre la moneda en su totalidad, que el cínico hará una acción, en este caso una acción de reemplazamiento. Segundo punto, distinción entre efigie y moneda, y comprensión del quehacer cínico como sustitución, al igual que lo entienden Heinrich y Pröbsting. En tercer lugar, el filósofo francés especificará las características de la nueva efigie, ésta “representará mucho y permitirá a esa pieza circular con su verdadero valor”¹²⁷⁴. Por lo tanto, tercer punto, el objetivo será todo lo contrario a una falsificación, se tratará de enfrentar el falso valor que se le ha dado a la moneda acuñando una imagen sobre ésta que “no engañe acerca de su verdadero valor” y “le devuelva el valor que le es propio”¹²⁷⁵. De esta manera, el *parakharattein to nómisma* será para Foucault una actividad sustitutoria de la efigie de una moneda, no para devaluarla, invalidarla o falsificarla, sino para que ésta indique su auténtico valor, para que ésta debele lo que realmente es a partir de su propia manifestación.

Foucault usará esta interpretación de la máxima oracular para comprender la forma en que los cínicos se vinculaban con la cuestión de la verdadera vida. ¿De qué manera? En primer lugar, el filósofo francés hará una equivalencia entre *nómisma* y vida verdadera, o, más exactamente, hablará de “la moneda del *alethés bíos*”¹²⁷⁶. Tenemos, entonces, una moneda que es la de la verdadera vida, y Foucault dirá que los cínicos la tomarán “lo más cerca posible de la significación tradicional que ha recibido”¹²⁷⁷. Ahora bien, en concordancia con el sentido que Foucault le da al precepto delfico, “los cínicos

¹²⁷² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 242.

¹²⁷³ *Ib.*

¹²⁷⁴ *Ib.*

¹²⁷⁵ *Ib.*

¹²⁷⁶ *Ib.*

¹²⁷⁷ *Ib.*

no cambian el metal mismo de esa moneda”, sino que “van a modificar su efigie”¹²⁷⁸. Pero ¿cuál es el metal y cuál es la efigie de esta moneda del *alethés bíos*? La identificación del metal queda bastante clara, se trata de esos cuatro principios tradicionales de la verdadera vida que observamos previamente con los ejemplos sacados del *corpus platónico*: “que debe ser no disimulada, no mezclada, recta y estable”¹²⁷⁹. Es éste el metal: su significación tradicional, *physica* y *auténticamente nómica*.

Más oscuro y complejo es identificar a qué fenómeno alude la efigie. Después de explicitarse que los cínicos toman el metal de la verdadera vida, que es lo mismo que tomar los principios más tradicionales que la definen, se dice que la hacen aparecer como “una vida que es precisamente lo contrario de lo que se reconocía de manera tradicional como la verdadera vida”¹²⁸⁰. Dicho así, parece que el cínico hace un proceso alquímico sobre el metal de la verdadera vida, como si tomara sus principios apenas para transformarlos en su contrario -la no disimulada por la disimulada, la no mezclada por la variopinta, la recta por la torcida y la estable por la inestable-; convertir el plomo en oro y viceversa. Sin embargo, no es esto lo que dice Foucault, muy por el contrario, afirma que la verdadera vida del cínico se le presentará a los otros como lo contrario de lo que reconocían como tal, justamente porque el filósofo perruno la expondrá “mediante un paso al límite, *sin ruptura*, nada más que llevando estos temas hasta su extremo”¹²⁸¹. En este sentido, el cínico no es un manipulador o alquimista de metales, sino que éste procura, además de conservar el metal de la moneda, exponerlo en toda su valía sin disimulos u ornamentos. Pero aún queda la duda, ¿cuál es la efigie? Vemos que la razón por la que el cínico logra hacer que la verdadera vida parezca ser contraria a lo que tradicionalmente se cree que es, no es porque cambie los rasgos fundamentales que la caracterizan por otros rasgos ajenos -habrá que insistir que el cínico no cambia el metal-, sino por la forma en que hace aparecer dichos rasgos: llevándolos al límite, hasta su extremo. De esta manera, la efigie es el *cómo*, es la forma de hacer aparecer a los demás estas características tradicionales del *alethés bíos* (su metal), es lo que Glucksman llama, tal como vimos en el capítulo quinto de nuestra investigación, “el arte de gobernar los *intercambios*”.

¹²⁷⁸ *Ib.*

¹²⁷⁹ *Ib.*

¹²⁸⁰ *Ib.*

¹²⁸¹ *Ib.*

Ahora bien ¿en qué consiste éste *cómo?*, ¿de qué manera el cínico acuña el verdadero valor de la moneda del *alethés bíos*?, ¿cuál es la forma en la que hace aparecer a los demás el metal o, lo que es lo mismo, los rasgos fundamentales de la verdadera vida? Ya vimos que Foucault dice: “mediante un paso al límite”. ¿Pero cómo hace el cínico para llevar los principios del *alethés bíos* al extremo? Pues haciendo “que la verdadera vida gesticule”¹²⁸². Inevitable que esto nos recuerde al primer abordaje que hace Foucault del cinismo en 1978, cuando entiende a la filosofía cínica como “máscara gesticulante”. Aquí se repite entonces la cuestión de la gesticulación y la mueca: “los cínicos intentaron -dice Foucault- que el tema de la verdadera vida (...) hiciese muecas”; y luego insiste, “el cinismo como mueca de la verdadera vida”¹²⁸³. Así pues, llevar al límite y extrapolar los principios de la verdadera vida al punto de que estos aparezcan invertidos, será lo mismo que hacer que la verdadera vida haga muecas. La reacuñación cínica de la moneda, el cambio de la efigie del *nómisma* del *alethés bíos* se efectuará si se logra que el metal (o sea, los principios fundamentales, los rasgos esenciales) defina su propia efigie manifestándose a los demás delineando en sí mismo un gesto caricaturesco, risible y escandaloso, que deje en evidencia que la imagen nómica que tenía previamente, es decir, la manera en cómo tal vida se presentaba y valoraba, era falsa. No hay, por lo tanto, *ruptura* de ningún tipo, como sostienen Hadot o Lemm, sino jovial, libre y radical manifestación de los principios tradicionales a través de su sola dramatización. Foucault insiste en ello:

En vez de ver en el cinismo una filosofía que (...) sería una filosofía de *ruptura*, habría que verlo como una suerte de paso al límite, una suerte de extrapolación más que de exterioridad (...) Se trata mucho más de una clase de continuidad carnavalesca del tema de la verdadera vida que de una *ruptura* con respecto a los valores admitidos en la filosofía clásica, cuando se trataba de esa vida.¹²⁸⁴

El cinismo no consiste, entonces, en una ruptura, pero sin lugar a duda nos topamos en él con una paradoja, y es esta paradoja lo que para Foucault es importante comprender¹²⁸⁵. Ya dijimos que el filósofo cínico parte de los principios más tradicionales

¹²⁸² *Ib.*

¹²⁸³ *Ib.*

¹²⁸⁴ *Ib.* (Las cursivas son nuestras).

¹²⁸⁵ *Ib.*, p. 243.

de la verdadera vida (lo que hemos llamado “el metal de la moneda”), pero los lleva afirmativamente hasta el límite haciendo que dichos principios se manifiesten gestualmente, y es en esta manifestación que aparecen como lo contrario de lo que se supone que debían ser. La comprensión de esta dinámica podría explicarnos por qué los representantes más importantes del pensamiento helenístico e imperial vieron en el cinismo la conservación y la práctica de los principios filosóficos, pero también su alteración inadmisibles. Recordemos que Séneca critica al mismísimo fundador del cinismo, pero hace también un retrato sumamente positivo del cínico Demetrio, al que considera uno de los filósofos más importantes y virtuosos de su tiempo; Juliano arremete ferozmente contra los cínicos que le son contemporáneos, pero considera como íconos indiscutibles de lo que debe ser una vida auténticamente filosófica a Diógenes y Crates; Luciano satiriza a casi todos los filósofos y movimientos filosóficos de la Antigüedad, pero ilustra al cínico Demonacte como el ejemplo perfecto de lo que debe ser un filósofo; y así como estos toda una tradición grecorromana. El filósofo francés insistirá en esta paradoja: por un lado, el cinismo se presenta como el exponente rudimentario de los rasgos más comúnmente aceptados -Foucault dirá “banales”- de la vida filosófica, pero provocando al mismo tiempo el escándalo, la reprobación, la burla y la repulsión; “a la vez muy familiar y pese a ello extraño. Fue común y corriente, banal, y fue inaceptable”¹²⁸⁶.

A partir de esta idea aparecerá en *El coraje de la verdad* dos nociones cardinales: por un lado, la de “espejo roto”, y por el otro, la de “eclecticismo de efecto invertido”¹²⁸⁷. Comencemos por aquélla. El cinismo cumpliría para Foucault una acción especular porque en él “todo filósofo puede y debe reconocerse (...) puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser”¹²⁸⁸. Pero, si bien es cierto que el filósofo puede verse reflejado en el *bíos kynikos* porque éste es, como hemos insistido, la expresión rudimentaria de los principios más comúnmente aceptados de la vida filosófica, no es, sin embargo, un reflejo cualquiera, sino el que proyecta un espejo roto, ya que en él se “percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en

¹²⁸⁶ *Ib.*, p. 244.

¹²⁸⁷ *Ib.*

¹²⁸⁸ *Ib.*

la cual no podría (el filósofo) en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía”¹²⁸⁹. Se nos presenta así una repetición de la paradoja en otros términos: el filósofo puede y no puede reconocerse en el cinismo. ¿Cómo es esto posible? La metáfora del espejo pretende explicar esta extrañeza. Con el espejo roto sucede lo mismo que con el espejo cóncavo: sin duda alguna cualquier sujeto puede verse en un espejo quebrado o curvo y saber que la imagen que allí se presenta es la de él mismo, puede el sujeto decir que la figura que allí se presenta es la de él, pero al mismo tiempo dirá que no es en realidad su imagen, porque una irregularidad del objeto especular hace que no se presente la apariencia como en realidad debería presentarse, se muestra deforme, extraña, monstruosa, ajena a lo que él es, aunque la imagen deformada sea precisamente la suya y él pueda identificarla como tal. Por lo tanto, reconocimiento de la propia imagen en el otro, pero reconocimiento de que esa imagen ha sido deformada, que es la suya misma vuelta otra. Aplicado a la cuestión del *alethés bíos* podemos decir entonces que el cínico refleja en sí los principios que constituyen la verdadera vida, pero en su acto de mostrarlos parecen otros, no apenas invertidos (como invierte un espejo), sino extraños, ajenos y desagradables, aunque no dejen de ser esos mismos rasgos fundamentales del *alethés bíos*.

La noción de “eclecticismo de efecto invertido” sería otra forma de desarrollar la misma paradoja. Como sabemos, el eclecticismo es una forma de pensamiento que busca reunir las ideas más fundamentales de los diferentes sistemas intelectuales de una época con el fin de armonizarlos entre sí, hacerlos aceptables para todos e instituir a partir de ello un consenso. Pues bien, para Foucault el cinismo también es un tipo de eclecticismo, ya que retoma los principios más fundamentales de las diferentes doctrinas filosóficas de la época clásica, alejandrina e imperial en lo que respecta a la cuestión de la vida filosófica, pero su eclecticismo es “invertido” porque al recoger dichos principios, en vez de generar un consenso general respecto a estos, lo que produce es rechazo y hostilidad, “hace de esa recuperación una práctica revulsiva”¹²⁹⁰. Todo el análisis foucaultiano del *bíos kynikos* y su vínculo con los cuatro rasgos fundamentales del *alethés bíos* pasará siempre por este paradójico paradigma en el cual se recoge afirmativamente lo admitido y en ese mismo proceso se lo hace inaceptable. Foucault resumirá su inquietud principal

¹²⁸⁹ *Ib.*

¹²⁹⁰ *Ib.*, p. 245.

en *El coraje de la verdad* con la pregunta: “¿cómo puede decir el cinismo, en el fondo, lo que dice todo el mundo y hacer inadmisible el hecho mismo de decirlo?”¹²⁹¹

Foucault enuncia dos razones por las que le parece importante detenerse en esta paradoja del cinismo, y nosotros podríamos sugerir una tercera. La primera, es que el cinismo propone una forma diferente de entender lo que para el filósofo francés ha sido su principal objeto de estudio desde *El gobierno de sí y los otros* en 1983, la cuestión de la parrhesía, el “coraje de la verdad”. Muy resumidamente, Foucault distingue tres formas de parrhesía que ha venido trabajando desde entonces: “la osadía política”, que se ejerce cuando, tanto en democracia como en tiranía, un sujeto arriesga su vida en favor de la verdad diciendo lo contrario a lo que piensan la asamblea o el tirano; “la ironía socrática”, que radica en exponerse al odio y desprecio de los otros al hacerlos admitir a través del diálogo que aquello que dicen saber no lo saben en absoluto, por lo que deben atenderse a sí mismos¹²⁹²; y por último, la parrhesía cínica, que, en palabras de Foucault, “consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios”¹²⁹³. Por lo tanto, vemos que la así llamada “paradoja cínica”, no es para Foucault tan solo un resultado del quehacer cínico, sino su objetivo; “Se trata de hacer frente a su ira (la de los otros) presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma”, esto es, dice Foucault, “el escándalo cínico”¹²⁹⁴. De inmediato advertimos aquí una posible aclaración de la paradoja que se encuentra en íntima relación con la reflexión foucaultiana del “metal” y la “efigie”. La vida cínica se sostiene sobre los principios tradicionalmente admitidos de la verdadera vida, pero no los sostiene discursivamente, como idea, como concepto, como doctrina teórica, sino en la vida misma, existencialmente, y es la expresión de estos principios en el *bíos* y no apenas en el *logos*, lo que hace que estos tomen una forma inaceptable. De esta manera, hacer que los principios gesticulen, lograr que el metal haga muecas que tracen la efigie real y realmente propia de la moneda, no es otra cosa que poner a funcionar dichos principios en la cotidianidad material de la existencia, más acá de cualquier desarrollo discursivo. Éste es el verdadero “paso al límite”, ésta es la real transvaloración

¹²⁹¹ *Ib.*

¹²⁹² *Ib.*

¹²⁹³ *Ib.*, p. 246.

¹²⁹⁴ *Ib.*

cínica: la vida en el mundo -y en la inmundicia- como prueba de verdad de cualquier enunciado. En este punto el coraje de la verdad cínico se distingue radicalmente de la parrhesía política y de la ironía socrática, ya que mientras en estos dos casos se arriesga la vida por decir la verdad, en aquél se arriesga la vida no apenas por decirla, sino, sobre todo, por vivirla: “«expone» su vida, en todos los sentidos de la palabra (...) la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla, y porque la muestra, la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma”¹²⁹⁵.

La segunda razón es que la filosofía cínica pone en primer plano la cuestión de la vida filosófica, el *bíos philosophikós*. Por este motivo en particular, para Foucault el cinismo es especialmente relevante, en tanto que mientras la filosofía en general le dará cada vez más importancia al asunto del decir veraz desde la perspectiva lógico-formal en la que se busca establecer las condiciones intrínsecas de un enunciado bajo las cuales pueda ser reconocido como verdadero, los cínicos, por su parte, plantearán una inquietud del todo distinta, aunque fundamental desde el paradigma de las *estéticas de la existencia*, que se puede resumir con la pregunta: “¿cuál puede ser la forma de vida que sea tal que practique el decir veraz?”¹²⁹⁶ En un contexto histórico donde el tema del *alethés bíos* ha sido casi totalmente absorbido por la religión, y casi anulado de la esfera del saber por la institución científica, Foucault dirige su atención al cinismo que sería, a su entender, “la marca histórica, la manifestación primera, el punto de partida de lo que fue la gran exteriorización del problema de la vida filosófica con referencia a la filosofía, a la práctica del discurso filosófico”¹²⁹⁷.

La tercera razón, sugerida por nosotros, de por qué el estudio del cinismo es tan importante dentro del itinerario filosófico de Foucault, es que este fenómeno, tal como ya se advierte en *La filosofía analítica de la política*, se presenta como una forma muy particular de relacionarse con la excesiva coagulación institucional del poder, distinta, como vimos, al modo legislativo soloniano y al pedagógico platónico, pero también muy disímil a toda forma dialéctica que asuma el papel *negativo* de la *oposición reacia*. El cinismo -y tendremos que volver a esto luego- incomoda y cuestiona a los representantes del poder socio-político -Sloterdijk los llamará “prepotencias”- no porque rechace sus

¹²⁹⁵ *Ib.*

¹²⁹⁶ *Ib.*

¹²⁹⁷ *Ib.*, p. 249.

principios nómicos, sino, muy por el contrario, porque los encarnan afirmativamente mostrándoles así dos cosas: 1) que eso que sostienen no se parece en absoluto a lo que ellos son (develación de la hipocresía), y 2) que eso que sostienen, cuando toma forma en los cuerpos, es grotesco e inaceptable para ellos mismos. La develación de esta estrategia transvalorativa del cinismo nos brinda la posibilidad de analizar desde otro punto de vista ciertos movimientos intelectuales, religiosos y beligerantes de inconformidad política en el pasado y en nuestra propia época, e incluso nos permite pensar hoy formas más efectivas, o tan solo nuevas, de lidiar con el poder.

Ahora bien, el fenómeno cínico, tan importante de analizar por representar una forma parresiástica distinta a la política y a la socrática, por revitalizar la cuestión de la vida filosófica y por mostrar un modo muy singular de relacionarse con el poder, se presenta a su vez -ya lo hemos dicho- como la expresión de los elementos más comunes y corrientes de la filosofía, tanto de la vieja tradición socrática como de las doctrinas helenísticas en general, pero estos elementos no se limitan a los cuatro principios básicos de la verdadera vida -que analizaremos más adelante desde el punto de vista de la *parakháaxis*-, sino también a otros rasgos generales que Foucault ha venido trabajando desde *La hermenéutica del sujeto* cuando hizo su análisis de las técnicas de vida (*tekhnē tou biou*) en el contexto de lo que él mismo llama “la época de oro de las prácticas de sí”, la era alejandrina e imperial. Foucault menciona cuatro de estos rasgos comunes que el cinismo comparte con el resto de la tradición filosófica helenística a la que pertenece.

En primer lugar, estaría la filosofía entendida como una preparación para la vida, es decir, como un (*paraskeuē*), una protección. Al respecto, Foucault nos recuerda aquella anécdota en la que Diógenes indica que en la vida hay que tener preparada la facultad racional o la soga: “decía constantemente: «En la vida es preciso tener dispuesta la razón (*logos*) o la cuerda (*brokhos*)»”¹²⁹⁸. Por lo tanto, la filosofía se entiende como preparación para la vida según el *logos*, o preparación para la muerte con el *brokhos*, en caso de que

¹²⁹⁸ Diógenes Laercio, VI 24., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 305. Plutarco atribuye el pasaje a Antístenes: “Y no es necesario abrir otros libros de Crisipo que muestren sus discrepancias consigo mismo, sino que dentro de estos mismos (los *Sobre la exhortación*), en un pasaje que trae a colación elogiosamente el dicho de Antístenes de que «es preciso o adquirir juicio o la cuerda»... tras elogiar a Antístenes por dirigir hacia la cuerda a los que no tuvieran juicio, le reprochaba, sin embargo, que no dijera que era un vicio por el hecho de que abandonamos la vida” (Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 14, p. 1039 e-1040 a., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 172).

se haya perdido lo primero. En segundo lugar, el cinismo insistirá, al igual que todo el pensamiento de su época, en la *epimeleia heautou*, en el ocuparse de sí mismo. Foucault ejemplifica con tres pasajes: el primero es nuevamente una anécdota diogénica, en la que se narra que el sinopense una vez que se encontraba hablando de asuntos importantes para el bienestar de los hombres, al darse cuenta de que nadie le prestaba atención, entonces “se puso a trinar como un pájaro”, lo que hizo que las personas se acumularan a su alrededor, a lo que el cínico “les echó en cara que acudían a las chácharas (...) mientras que a las cosas serias venían rezagados y de mala gana”¹²⁹⁹. Luego está un pasaje sobre Demonacte, del cual se dice que “censuraba a los que se cuidan de sus cuerpos pero se descuidan a sí mismos, comparándolos a quienes atienden a sus casas pero desatienden a sus moradores”¹³⁰⁰. El último ejemplo no toma las palabras o hechos de un cínico, sino que se trata más bien de una disertación del emperador Juliano sobre lo que sería para él realmente el cinismo:

Así pues, cualquiera que desee ser un cínico y un hombre de bien, ocupándose primero de sí mismo (*heatou próteron epimelethéis*), como Diógenes y Crates, expulse de su alma toda todas las pasiones y, confiando sus asuntos a la recta razón, gobiérnese con la inteligencia. Esto era, en mi opinión, lo fundamental de la filosofía de Diógenes.¹³⁰¹

De este modo, vemos al cinismo como la urgencia primordial de ocuparse de sí mismo encarnada en las figuras icónicas de Diógenes y Crates. El tercer rasgo común y corriente que recoge el cinismo de la tradición filosófica socrática y que comparte con el resto de los movimientos filosóficos helenísticos, es la cuestión del estudio limitado a lo que es realmente útil en y para la existencia. Sobre este punto hemos visto en el capítulo cuatro de nuestra investigación la reflexión de Demetrio sobre los conocimientos útiles e inútiles que recoge Séneca en su *De Beneficiis*. En esta ocasión, Foucault tomará una anécdota de Diógenes Laercio sobre su homónimo de Sinope:

¹²⁹⁹ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 27., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 217.

¹³⁰⁰ Antonio y Máximo, *Sobre la virtud y el vicio en la vida* 35., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 952. Foucault, siguiendo a Léonce Paquet, atribuye el pasaje a Estobeo. De cualquier modo, en el texto de José Martín García se recogen pasajes de Estobeo sobre Demonacte que giran en torno a esta idea del cuidado de sí: “A unos que indagaban si el universo era un ser animado y a continuación si era esférico, (Demonacte) les dijo: «Muchos os afanáis con respecto al universo, sin cuidaros de vuestro propio caos interior»” (Estobeo II 1, 11., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 951).

¹³⁰¹ Juliano. “Contra los cínicos incultos” 18 201d., en: *Discursos VI-XII*. *Op. cit.*, p. 142.

(...) se maravillaba de los gramáticos que indagaban las faltas de Odiseo, ignorando las suyas propias, y de los músicos que templaban las cuerdas de la lira y tenían destemplados los afectos del alma; de los científicos que alzaban los ojos al Sol y a la Luna, pero se descuidaban de lo que tenían delante de los pies; de los oradores que no se cansaban de hablar de la justicia, pero en modo alguno la practicaban (...) ¹³⁰²

Como vemos, la anécdota muestra un itinerario de conocimientos que serían considerados inútiles (gramática, música, astronomía, retórica) frente al único que es realmente útil, el conocimiento ético de la ocupación de sí, lugar común, aunque radicalizado, de la filosofía helenística. En cuarto y último lugar, estaría el principio de que el sujeto debe vivir según las máximas que sostiene, lo que anteriormente hemos llamado la armonía entre *logos* y *ergón*, entre lo que se dice y lo que se hace. Este es uno de los temas fundamentales de la filosofía cínica, tanto el vivir conforme a lo que cree verdadero como el develamiento continuo de la hipocresía, de la disonancia entre los discursos y los hechos de los otros. Foucault vuelve a ejemplificar con un pasaje de Laercio, específicamente con la continuación del fragmento que citamos previamente: “Condenaba también a quienes alababan a los justos por estar por encima de las riquezas, envidiando sin embargo a los ricos. Lo irritaba la usanza de sacrificar a los dioses en demanda de salud y banquetear a expensas de la salud durante el mismo sacrificio” ¹³⁰³. Por lo tanto, la vida como garantía y autenticación de los enunciados que son formulados como verdaderos.

Ahora bien, además de estos rasgos muy comunes que el cinismo comparte con el maestro Sócrates, con los estoicos y también con los epicúreos, encontramos un quinto principio cínico “muy diferente, de su propia cosecha y característico” ¹³⁰⁴: el ya aquí comentado *parakharattein to nómisma*, que, tal como vimos, ha sido objeto de múltiples interpretaciones muy diversas entre sí debido a la significación ambigua del término *parakháaxis*, que puede referir tanto una alteración criminal (lectura tradicional) como un cambio que reestablezca el valor real (postura de Foucault). Como bien apunta

¹³⁰² Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 27-28., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 217.

¹³⁰³ *Ib.*, VI 28., p. 217.

¹³⁰⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 252.

Foucault, es muy habitual, más allá de la alteración diogénica, encontrar en las anécdotas sobre los cínicos situaciones relacionadas a una actividad inusual respecto a la moneda. Según Jerónimo, Antístenes, presunto padre del cinismo, habría tirado su dinero por despreciar las riquezas¹³⁰⁵; Diógenes, además de la anécdota que lo vincula a un fraude con la banca, decía “en su propia *Constitución política*, que las tabas sean materia (o moneda) legal”¹³⁰⁶; de Crates se dice que vendió su hacienda y le dejó todo el dinero a sus conciudadanos, aunque según Diocles, el tebano habría lanzado todo su dinero al mar¹³⁰⁷; Mónimo¹³⁰⁸, siendo esclavo de un banquero corintio, al conocer a Diógenes y enamorarse de sus hechos y palabras, “fingió que se había vuelto loco de repente y tiraba la calderilla y todo el dinero en plata de la mesa de la banca hasta que su dueño lo despidió”¹³⁰⁹; el padre del cínico Bión Borístenes cometió un fraude en la comisión de impuestos, por lo que él fue vendido como esclavo junto a toda la familia¹³¹⁰; de Menipo se decía que era un prestamista que acumuló una gran cantidad de dinero, pero al ser objeto de un complot y haber perdido todos sus bienes por ello, “trocó su vida por la sogá”¹³¹¹; Marco Favonio, cínico romano de la época republicana, pero también patricio

¹³⁰⁵ Jerónimo, “Epístolas” LXVI 8, 3., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 163.

¹³⁰⁶ Ateneo, IV 159 c., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 273.

¹³⁰⁷ Diógenes Laercio, VI 87-88., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 511.

¹³⁰⁸ Foucault dice: “en apariencia el primer discípulo de Diógenes el cínico” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 253). Es dudoso que así fuera, si bien es posible que haya sido el primer filósofo en convertirse al cinismo por tener un contacto directo con Diógenes, ya que, aunque Crates ya había seguido los pasos de éste, lo hizo sin haberlo conocido personalmente. Según el mismo Diógenes Laercio, Mónimo habría conocido a Crates de Tebas, que según la cronología tradicional fue cínico antes de éste y después del sinopense; “(Mónimo) acompañó también con frecuencia a Crates el Cínico y se comportaba como otro igual (...)” (Diógenes Laercio, VI 83., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 433).

¹³⁰⁹ Diógenes Laercio, VI 82., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 432. Foucault dice que “habría robado en un acceso simulado de locura”, mas Frédéric Gros aclara en una nota al pie que éste se dejó engañar por la antigua traducción de R. Genaille (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 253).

¹³¹⁰ Diógenes Laercio, IV 46-47., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 564.

¹³¹¹ Diógenes Laercio se toma la libertad de dedicarle una *paigñía*:

*De linaje fenicio, pero perro cretense,
Usurero a diario, pues así lo apodaban,
A Menipo conoces seguro.
Fue el que, cuando un robo sufrió en Tebas
Y lo perdió todo, se ahorcó sin recapacitar siquiera
En la naturaleza del perro*

y senador, al asignársele el cargo de edil y director de las competencias escénicas, decidió que las coronas ofrecidas no debían ser de oro sino de acebuche, que en vez de regalos costosos debía darse “acelgas, lechugas, nabos y peras”, y en vez de grandes sumas de dinero había que premiar con “vino, carne de cerdo, higos, pepinos y brazadas de leña”¹³¹²; ya dijimos anteriormente que Demetrio de Corinto rechazó con indignación una suma de dinero que le había ofrecido Calígula, afirmando que una prueba verdadera para él hubiera sido que el emperador le ofreciera todo el imperio; Luciano de Samosata cuenta que el cínico cristiano Peregrino Proteo, de quien ya hemos hablado aquí, pagó tres mil dracmas a los padres de un chico que había corrompido sexualmente para no ser acusado con los gobernadores de Asia¹³¹³, también dice que al ser acusado de haber matado a su padre entregó toda la herencia de éste al pueblo para apaciguar los ánimos, pero que luego, cuando se vio en aprietos económicos, mandó una carta al senado para que le devolvieran el dinero, petición que fue rechazada; y, por último, aunque se podrían dar más ejemplos, Demetrio de Sunio fingió robar un tesoro para acompañar a su amigo en prisión que había sido encarcelado injustamente¹³¹⁴.

El que de modo tan constante se narren anécdotas en torno a figuras cínicas relacionadas con monedas, bancos y cambios de valor, significa que el *parakharattein to nómisma* no es exclusivo de Diógenes, sino que es propio del cinismo, apareciendo bajo diferentes aspectos en las vidas y las máximas de los cínicos de la época helenística e imperial. Ya hemos hablado de la importancia que, por ejemplo, le da Juliano a este precepto delfico, el cual considera uno de los dos básicos (el otro sería el *gnóthi seautón* que el oráculo brinda a Sócrates y a todos los ciudadanos a través de la inscripción de la máxima en las puertas del templo pítico) de la filosofía en general y del cinismo en particular¹³¹⁵. Juliano dirá en *Contra el cínico Heraclio* que estas dos máximas están estrechamente ligadas una a la otra, y que el dios habría ordenado a Diógenes cambiar los valores solo bajo la condición de que el sinopense se conociera lo suficiente a sí mismo

(Diógenes Laercio, VI 99, 8-100., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 594).

¹³¹² Plutarco, “Catón el Joven” 46, 1-7., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 691.

¹³¹³ Luciano. “La muerte de Peregrino” 7-9., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 906.

¹³¹⁴ Luciano. “Tóraxis o la amistad” 27-34., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 889.

¹³¹⁵ Cfr., Juliano. “Contra los cínicos incultos” 188 a-b., en: *Discursos VI-XII*. Op. cit., 127.

como para poder sustituir “la falsa moneda de la opinión que uno tiene de sí mismo y que los otros tienen de uno por una verdadera moneda”¹³¹⁶. Por lo tanto, además del vínculo entre los dos mandamientos oraculares que el emperador ve como el verdadero origen de la filosofía, nos percatamos que también hace una interpretación completamente positiva de la transvaloración cínica vinculando la “falsa moneda” con la *doxa* y entendiendo la alteración diogénica como la acuñación de lo verdadero¹³¹⁷, lo que evidencia una clara cercanía con la interpretación foucaultiana -en la que siempre se advierte que parte de textos en su mayoría estoicos y neoplatónicos ajenos al cinismo propiamente dicho-, a pesar de que el filósofo francés es consciente de la idealización de los “auténticos cínicos” que Juliano promueve.

Ahora bien, para comprender la *parakharaxis* cínica más a profundidad, Foucault esta vez opta por acercarse a ella desde el sentido que tiene la nominación misma de “cínico” (*kynikos*), que, como sabemos, hace alusión directa al perro (*kyon*), animal con el que eran comparados y con el cual ellos mismos se identificaban. Como ya hemos dicho en otros momentos de nuestra investigación, se dan básicamente dos razones por la que estos filósofos fueron llamados cínicos: la primera, sería por la localidad en donde Antístenes impartía sus lecciones de filosofía, el gimnasio Cinosargo (*Kynosarges*), nombre que vendría a significar perro blanco o perro ágil¹³¹⁸; y la segunda, por el comportamiento y también los principios que sostenían. No obstante, nada nos obstaculiza el pensar que ambas razones estén vinculadas entre sí: por un lado, el lugar de enseñanza, un gimnasio público que además de hacer referencia a un perro también posee un santuario consagrado a Heracles, figura mítica predilecta de los cínicos; y la estética de la existencia, que desde cierto punto de vista emula la vida de la canalla urbana. Foucault se detiene en un pasaje canónico de Elías, comentarista de Aristóteles, para dilucidar ese paradigma según el cual se puede entender el comportamiento y la postura filosófica de los cínicos como similar a la existencia canina. Dice Elías:

Fueron llamados cínicos por cuatro razones: o bien, en efecto, por la indiferencia de su vida, puesto que ellos practicaban, como los perros, la indiferencia de comer y hacer el amor en público, pasear

¹³¹⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 255.

¹³¹⁷ Cfr., Juliano. “Contra el cínico Heraclio” 211 b-d., en: *Discursos VI-XII*. Op. cit., 47.

¹³¹⁸ Erróneamente, Foucault dice: “donde Diógenes habría fijado domicilio” (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 256).

descalzos y dormir en toneles o en los cruces de caminos. Hacían esto por aspirar al bien por naturaleza, porque decían que si algo es bueno, se debe realizar en público y en privado, mientras que si no es bueno, no se debe realizar ni en público ni en privado. Pues no valía para ellos lo de *decir una cosa, pero mantener oculta en sus mentes otra*¹³¹⁹, sino que lo válido para ellos era *habla abiertamente, porque a nadie temo en absoluto*¹³²⁰. Ésta es la primera razón. La segunda razón es porque el perro es un animal desvergonzado y ellos mismos también practicaban la desvergüenza, pero no la inferior al pudor, sino la superior. Porque la desvergüenza es de dos clases: la inferior al pudor y la superior, *una grandemente perjudica a los varones, mas la otra los beneficia*¹³²¹. Por lo tanto, practicaban esa desvergüenza que es superior al pudor, como ladrar a los ajenos a su filosofía. La tercera razón es que el perro es un animal guardián. Y ellos también velaban por los principios de su filosofía mediante demostraciones de hecho y se sentían muy orgullosos de ello. En efecto, la Fortuna podría hablar a Antístenes, el dirigente de esta escuela, del modo siguiente:

*He aquí que nueve flechas puntilargas disparé, mas a este perro rabioso no puedo alcanzar*¹³²².

«Porque, dice, a tantas desgracias lo conduje y no pude abatir su voluntad». Ésta es la tercera razón. La cuarta es que el perro es un animal discernidor, que en razón de su conocimiento o desconocimiento distingue al amigo y al extraño. Considera, efectivamente, amigo al que conoce, aunque lleve una porra, y enemigo al que desconoce, aunque se le acerque con un cebo. Así pues, también ellos consideraban amigos y aceptaban benévolamente a los aptos para la filosofía, mientras que rechazaban a los ineptos, ladrándoles al modo de los perros. Por ello, asimismo, Platón en el Gorgias dice que el perro posee una cierta sabiduría, la de distinguir al amigo del enemigo. Y distinguir la verdad y la mentira es propio sólo del filósofo.¹³²³

¹³¹⁹ “no seas tú, por tu parte, remiso tampoco con tu esposa ni le hagas saber todo aquello que piensas; dile sólo una parte y esté lo demás bien oculto” (Homero. *Odisea* XI, 441-443., trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993., p. 278). Ya apuntamos algunas reflexiones sobre esta misma idea, pero expresada en la *Ilíada* a través del antagonismo Aquiles-Ulises, y comentada por Platón en el *Hipias Menor*.

¹³²⁰ “al soberano Zeus Cronión dirigid una plegaria en silencio, para vosotros, que no se enteren los troyanos, o incluso en voz alta, puesto que a nadie tememos” (Homero. *Ilíada* VII, 194-196., trad. F. Javier Pérez. Madrid: Abada, 2016., p. 419).

¹³²¹ “(...) y ni vergüenza le queda, esa que tanto daña a los hombres como les aprovecha” (*Ib.* XXIV, 45., p. 1065).

¹³²² “Ocho dardos de lengua punta ya he tirado y todos dieron en el cuerpo de belicosos guerreros; tan solo a ese perro rabioso no puedo acertarle” (*Ib.* VIII, 297-299., p. 455). En Estobeo. II 8, 21 se dirigen estos versos a Diógenes, que es la atribución más probable.

¹³²³ Elías. “A las Categorías de Aristóteles” p. 111, 1-32., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, pp. 140-142.

De este modo, el filósofo neoplatónico nos brinda cuatro razones por las que los filósofos cínicos son comparados con los perros. En primer lugar, la vida cínica, al igual que la vida de los perros, es una vida indiferente, *adiáforica*, que no se encuentra atada a nada y que se conforma con lo que tiene a mano. Luego, los cínicos tendrían una vida perruna porque son impúdicos, una impudicia superior al pudor, dice Elías. De tercero, el *bíos kynikós* es tal porque es una vida de guardia, que protege celosamente los principios de su filosofía. Y, en cuarto lugar, los cínicos serían como perros porque “ladran”, porque tienen una existencia diacrítica, en la cual saben “distinguir a los buenos de los malos, a los verdaderos de los falsos, a los amos de los enemigos”¹³²⁴. Foucault intercambiará el orden original de la exposición de Elías poniendo la segunda razón en lugar de la primera, y la cuarta en lugar de la tercera, con la intención de hacer coincidir estas características de la vida cínica descrita por el comentarista de Aristóteles con los principios que previamente había enunciado del *bíos alethés*. El filósofo francés dirá entonces que existe un paralelismo entre la vida cínica, que sería desvergonzada (2), indiferente (1), diacrítica (4) y de guardia (3); y la vida verdadera, que sería no disimulada, independiente, recta y soberana.

Volvemos así a la cuestión del *alethés bíos* que primero habíamos revisado a través de las ejemplificaciones tomadas de las obras platónicas, pero ahora mediadas por la máxima más representativa del cinismo, la alteración de la moneda, que, como veremos, se encuentra estrechamente relacionada con el sentido que tiene la vida perruna de Antístenes, Diógenes y los herederos de sus enseñanzas. Antes de examinar a profundidad cada uno de los rasgos del *bíos kinikós* y su vínculo con las características de la vida verdadera, podemos adelantar muy brevemente algunos puntos. Primero, para Foucault, la vida impúdica de los cínicos es la continuación escandalosa de la vida sin disimulo que habíamos dicho que era propia del *bíos alethés*; el paso al límite de esa vida verdadera “sin disimulación, que no escondía nada, una vida capaz de no avergonzarse de nada (...) es la vida desvergonzada del perro”¹³²⁵. El segundo punto es que la vida indiferente que no precisa nada, que se conforma con lo que sea, es “el paso al límite, la inversión escandalosa de la vida sin mezcla”¹³²⁶, que es, a su vez, la segunda característica

¹³²⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 256.

¹³²⁵ *Ib.*, p. 257.

¹³²⁶ *Ib.*

que menciona Foucault de la vida verdadera. El siguiente punto es que la vida ladradora de la que habla Elías no es otra cosa que la radicalización polémica de la vida recta, la vida conforme al *nómos*. Y, por último, la vida vigilante, la vida de perro guardián se puede entender como la persistencia violenta y protectora de “la vida soberana que caracterizaba la existencia verdadera”¹³²⁷. Tendremos que detenernos más adelante en todo esto, mas lo importante por los momentos es comprender la dinámica propiamente cínica de la alteración de la moneda que Foucault aquí descubre:

(...) se trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía. Pero por el hecho mismo de aplicar esos principios a la propia vida, en lugar de limitarse a mantenerlos en el elemento del *logos*, por el hecho mismo de informar la vida como la efigie de una moneda informa el metal sobre el cual está impresa, se pone de relieve las otras vidas, la vida de los otros, en cuanto no es otra cosa que una moneda falsa, una moneda sin valor. Al retomar esos principios que son los más tradicionales, los más convencionalmente admitidos, los más generales de la filosofía corriente, debido al mero hecho de darles como punto de aplicación, lugar de manifestación, forma de decir veraz, la existencia misma del filósofo, se pone en circulación, por la vida cínica, la verdadera moneda con el verdadero valor. El juego cínico manifiesta que esa vida, que aplica verdaderamente los principios de la verdadera vida, es otra y no la que llevan los hombres en general y los filósofos en particular.¹³²⁸

Según lo planteado, la *parakharaxis* cínica, antes que nada, es una labor de sustitución de los hábitos comunes que caracterizan a la existencia de los sujetos, dado que dichos hábitos serían el “rostro” de la existencia, es decir, su efigie. Ahora bien, esos hábitos “ordinarios” se reemplazan por “los principios tradicionalmente admitidos de la verdadera vida”, es decir, se hace una sustitución de lo común y corriente, pero no por algo totalmente ajeno o exótico, sino por lo que es tradicional y admitido. Se da aquí un juego confuso entro la mismidad y la otredad: se sustituye una cosa por otra, pero lo otro no parece ser exterior a lo mismo, sino que más bien se encuentra -siendo afirmado y admitido- en su seno. Esto es posible, explica Foucault, porque la verdadera escisión se encuentra en la diferencia entre el discurso y la vida, entre lo que se dice y lo que se hace (a estas alturas podemos comprender a la perfección la importancia de haber analizado el

¹³²⁷ *Ib.*

¹³²⁸ *Ib.*, pp. 257-258.

Laques). Si la efigie son los comportamientos y es lo que indica el valor del metal, el cínico muestra que la existencia de la mayoría de los hombres, o no valen nada o es falsa: si sus hábitos (efigie) indican realmente el valor de sus principios (metal), entonces esos principios no valen nada, ya que sus hábitos no indican nada valioso; ahora, si dicen que sus principios son los de la vida verdadera, sus comportamientos dan una información incorrecta sobre el verdadero valor de esos principios. Ahora bien, los cínicos muestran esta ausencia de valor o esa efigie falsa evitando separar la imagen del metal, y esto solo es posible -ya lo hemos dicho- manifestando dichos principios tradicionalmente admitidos en la existencia. Para decirlo de otro modo, los cínicos ponen en circulación la moneda de su propia vida, una moneda que se caracteriza por tener un metal aceptado comúnmente como valioso y una efigie rudimentaria, casi trazada por el metal mismo, en la que se evita, en la medida de lo posible, apelar a un entramado teórico refinado y complejo que justifique su comportamiento. Es esta puesta en circulación de una nueva moneda, pero de un viejo metal, lo que caracteriza la transvaloración cínica de los valores.

Es dentro de esta dinámica cínica que Foucault introduce la noción de “vida otra” que ha llamado tanto la atención de los investigadores de su obra. La “vida otra” que aparece en *El coraje de la verdad* no es una vida cualquier otra, no es una existencia sencillamente distinta a la de siempre, sino que es, por el contrario, la vida comúnmente aceptada, celebrada y pregonada por la filosofía, pero llevada real, concreta y verdaderamente en la materialidad de la existencia cotidiana siempre expuesta sin ornamentos. Retóricamente se pregunta el mismo Foucault: “¿No será la vida verdadera una vida radical y paradójicamente otra ya que no hará más que implementar los principios más comúnmente aceptados en la práctica filosófica actual?”¹³²⁹ Esta vida otra, por lo tanto, es la vida filosófica tradicional, es también la vida verdadera que se sostiene sobre los principios comúnmente admitidos, con la única diferencia de que es llevada al límite a través de su expresión continua y pantomímica. En este sentido, el cuerpo es el lugar de la operación transvalorativa, pero también el sitio en donde los principios admitidos, los preceptos nómicos y lo convenido por todos en el plano de las ideas, son

¹³²⁹ Debido a que la traducción al castellano que de este pasaje realiza Horacio Pons en la edición de Fondo de Cultura Económica es ambigua, hemos preferido hacer una propia. El pasaje original dicta así: “La vraie vie ne va-t-elle pas être une vie radicalement et paradoxalement autre puisqu’elle n’a pas autre chose que mettre en œuvre les principes le plus communément admis dans la pratique philosophique courante?” (Michel Foucault. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009., p. 226).

puestos a prueba. El cuerpo, en definitiva, es la piedra de toque que usa el cínico para probar la autenticidad y veracidad de las convenciones, de la ley, del *nómos*.

6.4. De la moneda a la verdadera vida

Detengámonos un momento en la cuestión del *nómisma*, en su relación con la ley (*nómos*) y con lo verdadero (*alethes*), para así comprender el alcance filosófico del gesto transvalorativo del cínico. Partamos de la indagación sobre este asunto que el mismo Foucault desarrolla en su primer curso en el Collège, entre 1970 y 1971, titulado *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Lo primero que se destaca en estas lecciones sobre la moneda en la Grecia clásica es que ésta adoptó unas funciones muy distintas a las que suele encontrarse en las interpretaciones mercantilistas tradicionales, caracterizadas por entenderla en su función representativa, es decir, como un mecanismo a través del cual se toma “el signo por la cosa misma”¹³³⁰. Foucault enumera tres razones por las cuales le parece que esta interpretación es equívoca si se aplica al *nómisma* de la Antigüedad helénica. El primer motivo es que en varias ciudades griegas con actividad comercial importante y en las que circulaban monedas se seguían haciendo transacciones por medio del trueque, lo que significa que mientras las piezas estaban en funcionamiento su uso no era comercial. En segundo lugar, las primeras estimaciones de equivalencia que aparecen en Homero no se hacen en términos de piezas de cambio sino como objetos de sacrificio que, además, no aparecen en un número cualquiera -como sería lógico si la función fuera el mero cálculo- sino que se presentan en cantidades que son números rituales propios de los sacrificios (9, 12, 100), por lo que los cálculos de equivalencia no tomaban como fundamento el valor idéntico, “sino el reconocimiento de una sustituibilidad religiosa”¹³³¹; no mercancía y su representación, sino sacrificio y su simulacro. Por último, las primeras actividades monetarias se realizaron dentro la ciudad misma: recaudación de impuestos, distribución de dinero, clasificación de los ciudadanos y jerarquía de sus derechos políticos.

¹³³⁰ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012., p. 155.

¹³³¹ *Ib.*

Ahora bien, si la función de la moneda en Grecia no fue principalmente mercantil, ¿en qué consistiría entonces esta práctica monetaria que nos remite claramente a rituales religiosos y regulaciones sociales? Foucault habla de tres funciones vinculadas entre sí: la moneda funciona, en primer lugar, como un mecanismo del poder, no tanto porque la posesión de la moneda implique un incremento de la fuerza, sino que, por el contrario, la moneda se institucionaliza porque un grupo específico toma el control del territorio político; la segunda función, que aparece cuando se sustituye la repartición de tierras por la vida asalariada, es la de alianza entre dos sectores, por un lado, cierto tipo de propietarios, y, por el otro, la mayoría del campesinado pobre; y la tercera función, que es consecuencia de dicho convenio, es el de limitar las reivindicaciones sociales, mantener los regímenes de propiedad y conservar -e incluso aumentar- el poder de algunos por medio de la facultad de acuñar la moneda. Si en la Grecia arcaica el símbolo del poder era el bastón de mando -símbolo que el cínico se apropia con inspiración mítica teniendo como referencia al mazo hercúleo- que tomaba aquel que tuviera las suficientes riquezas como para ejercer el derecho a hablar en la Asamblea, el *nómisma* durante los siglos VII y VI a.C. era, por su parte, el instrumento de un poder que en apariencia se desplaza pero que en realidad se conserva, un poder que instituyendo nuevas regulaciones asegura el dominio de una clase social. En el caso del cetro se manifiesta simbólicamente el poder “en una sociedad donde lo político y lo económico eran solidarios”¹³³²; la moneda, en cambio, produce un leve desplazamiento del poder hacia esferas sociales desposeídas en lo económico, pero ese poder en su circulación vuelve al lugar de donde emanó. Dicha simulación del poder en movimiento evita el cambio social radical de la revuelta y permite que se conserve la estructura sociopolítica, protegida, además, por la carga religiosa del metal acuñado, lo que convierte cualquier adulteración de la misma en un sacrilegio¹³³³.

En este sentido, la *parakharaxis* cínica, la *literal*, la que se efectúa sobre la moneda, tiene en principio una doble faz: por un lado, sabotea el simulacro de un desplazamiento del poder que realmente no permite el cambio social, y, por el otro, al intervenir sobre su efigie trasgrede el umbral sagrado que la protege. No obstante, la transgresión perdería su carácter sacrílego al ser legitimada por el ordenamiento divino del oráculo pítico. Así pues, la alteración cínica de la moneda puede ser entendida como

¹³³² *Ib.*, p. 159.

¹³³³ *Ib.*

la actividad filosófica de intervenir una apariencia, una falsa mutabilidad, y allí cuando dicha intervención supondría caer en el *error*, en la sacrílega *impureza*, entonces la máxima delfica se presenta como legitimadora divina de la acción; ésta es ahora la ejecución material de la verdad religiosa sobre un simulacro mundano. Es por esto que, para comprender el alcance del *parakharattein tó nómisma*, no es recomendable hacer un salto sin más de la alteración de la moneda a la transvaloración del *nómos*, y es justo esto lo que advierte Oyarzun cuando dice que “la propia adulteración de la moneda ya alberga la verdad del sentido figurado”¹³³⁴. Oyarzun descubre en la acción diogénica un movimiento que desafía la acusación de crimen: “La adulteración de la moneda, que tergiversa su cuño para alterar su valor nominal, será un crimen sólo a condición de que el infractor busque a través de ella un beneficio según el *nómos*, una plusvalía indebida”¹³³⁵. Pero hemos dicho que la intervención del cínico sinopense sobre la moneda no habría tenido la intención de sacar un provecho económico, no pretendía jugar delictivamente con la ley para sacar un beneficio de ésta, sino que, según las interpretaciones numismáticas que vimos, tenía una función política, y si tomamos en consideración la legitimación del oráculo, una función religiosa. Hemos agregado con Foucault una tercera función, una función filosófica, que consiste en intervenir sobre un engaño para descubrir la verdad, que, como veremos más adelante, no será otra que la de la *physis*. Por estas tres funciones podemos afirmar junto a Oyarzun lo siguiente: “si la adulteración es crimen porque viola la regla del *nómos*, lo es sólo para el *nómos*”¹³³⁶, aunque nosotros precisaríamos que lo es apenas para un *falso nómos*.

Volviendo al análisis foucaultiano de la moneda en Grecia, una vez que se han señalado los rasgos de ésta desde la perspectiva del simulacro -poder protegido sagradamente que parece desplazarse pero que vuelve al lugar de su brote-, se la analiza ahora desde su actividad métrica: “la moneda es en verdad *métron* -un instrumento de medida-, pero en el sentido de que impide el exceso, la *pleonexia*, el tener demasiado”¹³³⁷. El *nómisma* sería entonces una herramienta de regulación que procura la exclusión de los excesos opuestos: permite a los pobres ganar un salario a través del cual pueden pagar sus deudas evitando así que sean demasiado pobres o esclavos, y les garantiza a los ricos

¹³³⁴ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 247.

¹³³⁵ *Ib.*

¹³³⁶ *Ib.*, p. 248.

¹³³⁷ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 162.

conservar la mayor parte de sus tierras y riquezas a cambio de un sacrificio monetario. Es en este sentido que la moneda “hace reinar el orden y la justicia” e “implica la institución del Estado: impuesto, retención, acumulación, fijación del valor, distribución, y permite el mantenimiento de un poder de clase”¹³³⁸. Pero, además, la moneda establece *la verdad*, la verdad del deber y del valor, “instaura el *díkaion kai alethés*”¹³³⁹. Permite que cualquiera pueda acceder y ejercer la verdad a través de su función métrica, es decir, estimando con ella la verdad de la medida (ni demasiado ni demasiado poco). Foucault advierte la “profunda copertenencia griega” entre el no exceso y la verdad, entre ésta y el equilibrio, y es en este sentido que la moneda enuncia lo verdadero, no porque mida cuantitativamente a las cosas, sino porque al excluir el exceso permite que su valor real se manifieste; “si la moneda tiene relación con la verdad -sostiene Foucault- es porque es instrumento de regulación, de corrección, de rectificación social”¹³⁴⁰.

No hay que entender, por lo tanto, la transvaloración diogénica como un mecanismo sobre las lógicas mercantiles del valor cuantitativo de los objetos. Ya señalamos que la adulteración del sinopense no tenía una intención económica que ostentara una ganancia personal, sino más bien una intención política, religiosa y filosófica, por lo que la *parakharaxis* cínica apunta a la función originaria del *nómisma* que busca la conservación y el orden de una determinada estructura sociopolítica. Pero Diógenes, muy a su modo cínico, en vez de hacer funcionar la verdad métrica de la moneda por medio de las lógicas internas de ella misma, a través de su posesión y la estimación que esta permite, lo que hace es traspasar el umbral sagrado que la protege para dejar que se manifieste en su verdad metálica, mineral, fisiológica y sin mediación alguna. El cínico interviene sobre la moneda, no cabe duda, pero para protegerla de la arbitrariedad y la artificialidad de la que sería víctima si su cuño queda en manos de un determinado grupo con intereses políticos y económicos. Diógenes no ha dejado de ser, después de todo, un auténtico banquero sacerdotal, en tanto protector del *nómisma* (y del *nómos*), y ha sido condenado a causa de este quehacer vigilante por aquellos que tenían el poder de acuñar y distribuir a conveniencia. Esta función originaria -política y religiosa- de la moneda sobre la que interviene el cínico es la que la vincula estrechamente con esa otra importante institución que le es contemporánea, la del *nómos*.

¹³³⁸ *Ib.*, p. 163.

¹³³⁹ *Ib.*

¹³⁴⁰ *Ib.*, p. 164.

De esta manera, hemos pasado del sentido literal del precepto delfico -altera la moneda- a su sentido *figurado* -altera los valores-, mostrando la continuidad entre uno y otro más allá de la correspondencia meramente etimológica entre *nómisma* y *nómos*, que así entendida, como una mera relación casual y nominal, ha provocado que se entienda el delito de Diógenes como fruto de una mala interpretación del oráculo, una confusión del sinopense que desembocó en el destierro, cuando más bien se trata, como bien advierte Oyarzun, de la secuencia lógica de un mismo fenómeno. No obstante, tendremos ahora que detenernos en los rasgos que tenía en la Antigüedad esta institución nómica sobre la cual el cínico continúa su labor transvalorativa para dar cuenta de su alcance. Con el fin de comprender al *nómos*, Foucault comienza por hacer una caracterización del *sistema legal* que históricamente le precede, el del *thesmós*. El *thesmós* es, antes que nada, una regla que se conserva en la memoria y que se recuerda en el momento en que se presenta un acontecimiento que precise su intervención. Además, para que el *thesmós* funcione debe pasar por un procedimiento ritual, un mecanismo ceremonial de gestos y signos sin el cual es imposible que se efectúe. Pero solo un determinado grupo era capaz de efectuar dicha ceremonia, ya que el *thesmós* “está contenido en un sistema estricto de pertenencia y posesión”¹³⁴¹. La memoria sobre la que se sostiene esta reglamentación arcaica se conserva y protege por exégetas que pertenecían o estaban ligados a familias aristocráticas que usan este saber secreto, guardado en la memoria, como mecanismo de poder.

El *nómos*, por su parte, se presenta como una ley inscrita, grabada a la vista del público, a la que cualquiera puede apelar cuando lo requiera. Foucault nos recuerda ese pasaje de *Suplicantes* en donde Eurípides pone en boca de Teseo que en Atenas el *nómos* se encuentra escrito, que con éste “el pueblo es soberano”, y que “tanto el débil como el rico tienen una justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene la justicia de su lado”¹³⁴². No obstante, el *nómos* no siempre es una ley escrita, y Foucault ejemplifica con la continua referencia que se hace a las leyes lacedemonias de las que siempre se dice que no son escritas y que se transmiten por medio de la educación y el ejemplo. Por lo tanto, la escritura apenas es, en contraposición a la interpretación tradicional, una de las formas

¹³⁴¹ *Ib.*, p. 170.

¹³⁴² Eurípides. “Suplicantes” 434-447., en: *Tragedias II*. Madrid: Gredos, 1985., p. 43.

posibles de lo nómico, “frente y junto a la *paideía*”¹³⁴³. La educación y la escritura son las herramientas a través de las cuales se protege al *nómos*, mientras que el *thesmós* se conserva a través del misterio y la memoria. Otra característica del *nómos* es que éste, a pesar de que puede estar inscrito, a su vez está expuesto a modificaciones por medio de los discursos, del *lógos*. Por último, Foucault agrega que el *nómos* “tiene el sentido de naturaleza, de conducta conforme a la naturaleza o, en todo caso, a lo que corresponde: un uso en el límite de su conformidad con la naturaleza”¹³⁴⁴. Nos encontramos aquí con un punto que será crucial en nuestra investigación, el del vínculo entre Naturaleza y Ley. Ya hemos señalado que hay en el cinismo una relación muy compleja con este par -aunque las interpretaciones más tradicionales afirmen que en el cínico se presenta una oposición llana en la que éste se pone de parte de la *physis* adoptando una actitud salvaje, a la vez que rechaza radicalmente al *nómos*-, pero no solo en la filosofía perruna la cuestión del enfrentamiento o armonización entre naturaleza y ley es oscura. Foucault sostiene que en los sofistas la mentalidad nómica se encuentra fragmentada, “como si circulara en estado salvaje”, y la primera razón que da es que en ellos “hay una afirmación de la ley que se opone a la naturaleza”¹³⁴⁵. Más adelante, para ilustrar esa “superficie de contacto” entre *physis* y *nómos*, refiere un par de pasajes de Píndaro¹³⁴⁶: “Jenócrates (...) la cría de caballos procuró según *costumbre* (*nómos*) de todos los helenos”¹³⁴⁷ -Foucault agrega un paréntesis después del vocablo *nómos*: “(hábito, naturaleza)”¹³⁴⁸; y “Quirón enseñó a Jasón a utilizar las drogas según la ley”¹³⁴⁹. Por lo tanto, hay una confluencia entre ley y naturaleza, aquélla se aplica a ésta, y ésta se pone como fundamento de aquélla. Relación ambigua a la que tendremos que volver cuando analicemos el sentido de *la vida recta* en el cinismo.

¹³⁴³ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 172.

¹³⁴⁴ *Ib.*

¹³⁴⁵ *Ib.*, p. 114.

¹³⁴⁶ Todas las menciones que hace Foucault a la Naturaleza a partir de la clase del 3 de marzo de 1971, cuando caracteriza a la institución nómica, se encuentran solo agregadas en el manuscrito con tinta más reciente, y no fueron aludidas al momento de dictar la clase, lo que puede sugerirnos la complejidad de la cuestión (Nota del editor en: Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 173).

¹³⁴⁷ Píndaro. “Ístmicas” 35., en: *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984., p. 282.

¹³⁴⁸ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 173.

¹³⁴⁹ Alfonso Ortega traducirá así el pasaje: Quirón, el de alta prudencia, dentro, en su gruta de piedra crió a Jasón, y a Asclepio después a quien enseñó el uso de remedios con mano suave” (Píndaro. “Nemeas” 50-55., en: *Odas y fragmentos*. Op. cit., p. 228).

A través de los cuatro rasgos que señalamos del *nómos*, rasgos que se cruzan y coagulan (inscripto en la piedra, pero transmitido por el cielo de los hábitos, legible en la naturaleza, pero cambiabile con los discursos), Foucault ya tiene las pautas para mostrar cómo éste se opone al reglamento arcaico del *thesmós*:

(...) el *nómos* ya no es pronunciado por nadie en particular, habla como por sí mismo, en su propio nombre (...) Contenido en la acometida o el juego del *lógos*, del discurso público, de la discusión, tampoco allí pertenece a nadie; pero todos pueden apropiárselo, someterse a él o modificarlo. Transmitido por la pedagogía, impuesto por ejemplos que se pierden en la noche de los tiempos, tampoco en este ámbito pertenece a nadie. Ajustado a la naturaleza, participa de ella.
(...) En los cuatro casos, asimismo, el *nómos* está separado del ejercicio singular del poder y del acontecimiento particular al que estaba ligado el *thesmós*.¹³⁵⁰

Ahora bien, con la instauración de la filosofía aparecerá un quinto elemento que servirá como principio de implicación de los cuatro puntos recién enunciados, se trata del par “Ser-Verdad”¹³⁵¹. La autenticidad del *nómos* se sostendrá sobre la verdad del *lógos* que lo instaure, y su verdad coincidirá con el ser de la *physis*, de la misma manera, las palabras, inscritas o transmitidas oralmente, enseñarán la verdad del *nómos* solo cuando participen de alguna manera del ser; “porque poseemos la verdad –dice Foucault- tenemos buenas leyes, la pedagogía coincide con la naturaleza, las leyes que [hemos] escrito son conforme al *lógos* y el *lógos* es conforme a la naturaleza”¹³⁵². A partir de esta unificación de los diversos elementos teniendo la verdad y el ser como punto de enlace, se formularán, dice Foucault, las grandes cuestiones filosóficas de Occidente: “¿En qué condiciones podrá el *lógos* decir la verdad? ¿En qué medida el lenguaje participa del ser?”¹³⁵³ Vemos, entonces, que la filosofía aparece en la historia del *nómos* como una instancia fundamental. Páginas atrás, en la lección del 17 de febrero de 1971, ya se afirmaba que el *nómos* en la Antigüedad solo podría ser considerada una ley verdaderamente infranqueable si ésta se encontraba en conformidad con el orden del mundo, con la verdad del cosmos, ya que el *nómos* auténtico era ese que debía decir “lo justo y lo verdadero, lo

¹³⁵⁰ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., pp. 173-174.

¹³⁵¹ *Ib.*, p. 175.

¹³⁵² *Ib.*

¹³⁵³ *Ib.*

que se ajusta al orden del mundo y las cosas”¹³⁵⁴, y este conocimiento de lo justo y el orden del mundo era responsabilidad, justamente, de la institucionalidad filosófica. Aún más atrás, en la clase del 3 de ese mismo mes, también indica que el hacedor de leyes será también aquél que conoce la verdad del cosmos, de la naturaleza, del mundo, es decir, el filósofo: “quien conozca el orden del mundo podría decir qué es lo mejor y lo más justos para los hombres y las ciudades”¹³⁵⁵.

Nos percatamos que la función nómica de la filosofía tomará una postura muy precisa respecto al poder que, como ya vimos, Foucault vuelve a exponer siete años después en Tokio: la filosofía será independiente, fundadora y crítica del poder. Independiente del poder como Solón, que no ejerce como tirano y funda las leyes como estancia soberana; como Platón, que no pretende el ejercicio gubernamental, sino el de consejero real; y, por supuesto, como el cínico, que se presenta como una exterioridad reacia de la acumulación de poder. De esta manera, el filósofo tiene una responsabilidad originaria respecto al poder en su relación con la verdad del *nómos*, esta relación es su herramienta de escisión, establecimiento y crítica, y así hay que entender la transvaloración cínica de lo nómico, como un ejercicio que, a la vez que funda la verdad del *nómos*, se mantiene como una exterioridad crítica del poder político y su pretensión de imponer autoritariamente el cuño de la moneda, el valor de la ley. Foucault explicita que la función del *nómos* instituido por Solón no pretende una modificación económica (todo lo contrario) en tanto que no interviene en las dinámicas de acumulación y pérdida de riquezas, sino más bien una reforma plenamente política, dado que procura que cualquiera, independientemente de la posición económica en la que se encuentre, ejerza su poder ciudadano en la Asamblea. Por ello, el *nómos* intervendrá, no cuando haya un enriquecimiento excesivo de un sujeto, sino cuando haya un abuso de poder que afecte al resto de la ciudadanía; “*nómos* -explica Foucault- es el nombre que recibe un principio de distribución del poder que sirve para mantener (pero [al] ocultarlos) los principios de atribución de las riquezas”¹³⁵⁶. Tenemos, entonces, dos instituciones, el *nómisma* y el *nómos*, que cumplen un papel complementario en el juego de la distribución y conservación del poder. Si la moneda funciona como el simulacro de un poder que se reparte, cuando realmente permite el mantenimiento de la estructura sociopolítica -“en

¹³⁵⁴ *Ib.*, p. 138.

¹³⁵⁵ *Ib.*, p. 113.

¹³⁵⁶ *Ib.*, p. 181.

los dedos de los atenienses, el tetradracma con la imagen de la lechuza sólo hace resplandecer por un instante el simulacro de un poder atesorado en otra parte”¹³⁵⁷-, el *nómos*, por su lado, produce un corte aparente entre lo económico y lo político, que consiste en repartir de forma continua el poder sin prestar ninguna atención a la situación económica de los sujetos, sin intervenir en la acumulación de fortunas, incluso si son irregulares.

Para resumir lo planteado hasta ahora sobre el *nómos*, diremos que, primero, aparece como una ley que no puede ser monopolizada; segundo, que no puede brotar de un grupo particular; y, tercero, tampoco es propensa a ser apropiada por un solo sujeto o espacio, a no ser que dicho sujeto o espacio represente un “punto medio o un lugar común”¹³⁵⁸, sea éste el oráculo, el nomoteta o la Asamblea. Esta voz se instituirá como escritura a la vista de todo, como discurso pronunciado públicamente por cualquiera independientemente de su posición económica, en tanto pedagogía que enseña la indiferencia a las riquezas y desigualdades, mientras instruye sobre la vida recta (forma que los cínicos llevan al límite), y como naturaleza, o como lo que se adecúa al orden del mundo, al cosmos. Este *nómos* ya no se basará, como el *thesmós*, en la ritual rememoración de los acontecimientos, sino que apelará al orden de las cosas y al reparto equitativo del poder entre los hombres; no brotará de un territorio hermético con la potestad de hacer funcionar las reglas, sino más bien de una zona en blanco, neutral o común. Es precisamente en este territorio de donde brotará la figura tradicional del filósofo, “aquél que debajo de una verdad, sin riqueza ni poder, va a develar la ley de las cosas para dar fuerza y vigor a una ley de los hombres que es al mismo tiempo desconocimiento”¹³⁵⁹, desconocimiento de los mecanismos de conservación de estructura social.

Salta a la vista lo que representa el cinismo en relación con esta figura tradicional. El cínico rescata, da continuación y encarna a este sujeto que parte de una verdad (en el caso diogénico sería la verdad oracular, pero también la verdad del maestro y la verdad de lo animal), que no posee ninguna riqueza y que incluso renuncia voluntariamente a ella, que no cuenta con ningún poder, en tanto que es desterrado, que es meteco, que es

¹³⁵⁷ *Ib.*, p. 182.

¹³⁵⁸ *Ib.*

¹³⁵⁹ *Ib.*, p. 184.

esclavo, etc., y que devela, pone de manifiesto, transparenta la verdad, no para hacer una loa de la anarquía o la anomia, sino “para dar fuerza y vigor a una ley”. Ahora bien, Foucault dice que esta ley sería “desconocimiento”, y ya hemos hablado de lo importante que es en la filosofía cínica la cuestión del desaprendizaje, sin embargo, Foucault se refiere aquí a algo muy puntual, se trata del desconocimiento que produce el *nómos* en torno a la relación existente entre lo económico y lo político, ya que lo *nómico*, como hemos dicho, produce una secesión entre una esfera y otra, “corte que oculta que la distribución política del poder mantiene y prolonga el modo de apropiación”¹³⁶⁰. Sería un error pensar que el cínico se opone a esta tarea filosófica tradicional, y que se manifiesta en él alguna crítica social de las formas de apropiación y distribución de las riquezas, muy por el contrario, el filósofo perruno se regocija y hace apología de su posición de sabio desposeído –“Viendo una vez a un niño bebiendo con las manos, sacó del morral la escudilla y la arrojó diciendo: «Un niño me ha ganado en frugalidad»”¹³⁶¹-, al mismo tiempo que realiza una crítica ética (no política) de la dependencia de los bienes materiales –“Una y otra vez proclamaba a voz en grito que los dioses han regalado a los hombres una vida fácil, pero que a ellos se les oculta por buscar tortas de miel y perfumes y cosas por el estilo”¹³⁶²-, poniendo el acento y la responsabilidad no en la estructura estatal, sino en la decisión personal del sujeto. Finley, con un tono bastante despectivo, a pesar de caer en la habitual interpretación del cinismo como un movimiento de mero rechazo activo de los códigos morales, se percata de que el cínico no cumple con el perfil de “un político revolucionario” y por ello le parece inocuo a la hora de impulsar un cambio en las estructuras sociopolíticas. Dice Finley:

Hay algo flojo en ellas (las anécdotas cínicas), en cuanto que predicán la aceptación de esa misma adversidad incluso en el caso en que, como la esclavitud, la circunstancia es producto del hombre y puede ser modificada por él. El cínico era, en final análisis, un crítico cómodo de soportar. Su ataque era demasiado universal para ser efectivo (...) no exigía ninguna acción: de hecho repudiaba toda acción.¹³⁶³

¹³⁶⁰ *Ib.*, p. 182.

¹³⁶¹ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 37. *Op. cit.*, p. 219.

¹³⁶² *Ib.*, VI 44., p. 221.

¹³⁶³ Moses I. Finley. *Aspectos de la Antigüedad. Descubrimientos y disputas.*, trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1975., pp. 133-134.

Sin duda alguna, hay en el cínico una aceptación y una afirmación de lo que Finley considera “adversidad”, pero es porque en el cínico se da un desplazamiento de lo auténticamente “adverso”, que en el caso mencionado por el helenista estadounidense es de la esfera de lo político a la de lo ético. Por dar un ejemplo, no es esclavo el que es comprado por un sujeto -“tampoco los leones son esclavos de quienes los mantienen, son los que los mantienen los esclavos de los leones”¹³⁶⁴-, sino el que se encuentra dominado por los apetitos -“El mismo (Diógenes) llamaba «tres veces esclavos» a los que eran vencidos por el vientre, el sexo y el sueño”¹³⁶⁵-. También es cierto que el objeto de la crítica cínica tiene un carácter universal -aunque no sabríamos afirmar si en demasía o en su justa medida-, ya que su objeto es la verdad de lo nómico (su naturaleza), y su efectividad filosófica (no política) es indiscutible, ya que consiste en la transparentación y escenificación de esa verdad. Por último, respecto al repudio cínico de la actividad, Finley claramente se refiere a la actividad revolucionaria, sociopolítica, pero no parece comprender que el quehacer cínico enmarcado dentro de la tradicional institución filosófica antigua es de muy otro tipo, es ética y ontológica, consiste en dilucidar y ejemplificar la *vida verdadera* que, entre otras características, es una vida de acuerdo al *nómos*.

Ahora bien, como hemos intentado dilucidar a lo largo de esta investigación, hay una importante vinculación entre el poder, el saber y la ética; el cinismo no está totalmente escindido de lo político -¿es acaso posible estarlo?-, pero su influencia sobre esta esfera se realiza, en principio, desde un trabajo con la mismidad, traslada el juego de lo político al territorio de lo filosófico y lo ético. El cínico pone en evidencia a través de su realización existencial de los principios nómicos, no la falsedad de estos principios, sino, por el contrario, su autenticidad nunca realizada, nunca materializada, usada apenas como instrumento de ocultación de la estructura sociopolítica. No se trata de que con el cinismo el *nómos* deje de tener esta función instrumental, pero debido al carácter existencial y pantomímico del cínico dicha función queda transparentada, y con su puesta en escena se cuele la pregunta: si ser sabio, virtuoso y adecuado a lo nómico es tener una vida despojada, ¿por qué no viven cínicamente, esto es, filosóficamente, según la verdad?

¹³⁶⁴ Diógenes Laercio VI 75., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 556.

¹³⁶⁵ *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 195., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 309.

Transvalorar el *nómos* será ponerlo a circular tal como es, en la vida propia, éticamente, y esto, por su puesto, tiene una repercusión política, quizás la más importante de las repercusiones, la que parte de las subjetividades que estructuran el mundo social.

Sin embargo, el cínico, ya lo advertimos, se encuentra en una situación paradójica respecto a su labor con lo nómico, justamente por su actividad polémica con la moneda. Expliquemos por qué. El *nómos*, así como gran parte de las instituciones sociales, es posible porque lleva en su seno la posibilidad de excluir a un determinado individuo, y la exclusión de la esfera nómica se produce cuando acontece un acto criminal, que se traduce en el mundo antiguo como *acto impuro*. El sujeto impuro no puede acercarse al espacio donde se desarrollan los ritos, a la plaza pública donde se despliega la vida social ni a la ciudad misma, es excluido por el *nómos* y de la verdad; “queda al margen del principio de distribución (...) no puede tener acceso a la verdad”¹³⁶⁶. Ahora bien, “el impuro es aquél que tiene los ojos cerrados al *nómos* (...) es impuro porque es *anomos*”¹³⁶⁷, cuando se ignora voluntaria o involuntariamente a esa ley que, como dijimos, se encuentra a la vista de todos, publicada en la ciudad e incluso identificable en la naturaleza, entonces se está en la impureza. Así pues, el impuro por ser ciego al *nómos* es incapaz de seguir la ley, y por ello debe ser desterrado o condenado a muerte, tanto para purificar el espacio nómico, como para que éste no vuelva a sufrir la transgresión del sujeto *anómico*. A la inversa, la pureza será la condición necesaria para saber enunciar y ver lo nómico en tanto despliegue del orden del mundo, y aquí ya se forma, dice Foucault, “toda una ética de la verdad”, en donde el saber, la ley y la pureza se ponen en juego: “para saber enunciar la ley, es preciso no ser impuro. Pero para ser puro hay que saber la ley”¹³⁶⁸. Por lo tanto, toda alteración, toda intervención en lo nómico, será interior a él mismo, partirá siempre de la pureza que supone su obediencia y su saber, y si intenta salir de sus márgenes, entonces no solo no será capaz de pronunciar la verdad de la ley, sino que además será expulsado de su *topos*.

El cínico aparece, según este marco conceptual, como un sujeto impuro, desterrado del marco de lo nómico por haber adulterado la moneda, es ahora una

¹³⁶⁶ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 202.

¹³⁶⁷ *Ib.*, p. 209.

¹³⁶⁸ *Ib.*, p. 210.

exterioridad a la ley que ya no puede habitar, observar, y aún menos pronunciar, fundar o instaurar. Por su condición de criminal sacrílego no puede ocupar el lugar del sabio o el filósofo, el de “poseedor del saber y del *nómos* que protege a la ciudad de sí misma y le prohíbe autogobernarse”¹³⁶⁹. No obstante, hemos dicho que la *parakharaxis* diogénica se ve legitimada nómicamente por el oráculo pítico -uno de esos lugares neutros de donde brota el *nómos*-, ya que es éste el que decreta la alteración del *nómisma*. El cínico se encuentra, entonces, en una situación particularísima respecto a la ley: interior y exterior a ella, desterrado por y para su cumplimiento, transformándose así en la herramienta que usa el *nómos* para actuar sobre sí mismo desde una relativa exterioridad, relativa porque el filósofo perruno sigue en el cumplimiento de la ley, no es realmente ciego a lo nómico y su mancha apenas está en la mirada de los enjuiciadores de turno; “al decirle alguien: «Los sinopenses te condenaron al destierro», (Diógenes) le respondió: «Y yo, a mi vez, a ellos a la permanencia»”¹³⁷⁰. Tenemos aquí un nuevo desplazamiento, ahora del sentido de la condena, en donde se señala que allí donde los dioses ordenan a alguien el *parahkarattein* *tó nómisma*, el desterrarlo de la ciudad implica una mancha para ésta, y quedarse a vivir en ella será, a partir de ese momento, la condena del que permanece en la impureza.

Ahora bien, ese quehacer de transvalorar la moneda, de hacer que la norma circule con su verdadero valor -trabajo que es interior y exterior al *nómos*, aparentemente profanador, pero en continuidad con la orden sagrada-, no puede compararse en lo absoluto, ni por objetivo ni por método, con el trabajo de la mera falsificación o invalidación mecánica de la pieza que pasa por las manos del cínico. Para hacer que una pieza se desplace con su verdadero valor, y no con cualquier otro, es imprescindible examinar su metal, o, en el caso más preciso del cínico, ponerlo a prueba. Tenemos, entonces, un nuevo paralelismo entre la filosofía socrática y la diogénica: además de que la labor de ambos se origina en las palabras del oráculo, ambos realizan su actividad filosófica como prueba. Sócrates, ya lo sabemos, pone a prueba a través del diálogo el anuncio delfico de que él es el más sabio, no atiende ni interpreta lo que dice el dios, sino que examina su verdad, lo que también lo pone en una situación de profana exterioridad respecto a lo sagrado y, por lo tanto, respecto al *nómos*. Diógenes, por su parte, no pone

¹³⁶⁹ *Ib.*, p. 212.

¹³⁷⁰ Diógenes Laercio, VI 49., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 221.

a prueba la máxima oracular, sino que ésta lo incita a examinar, desde su posición de cambista, el *nómisma* (y el *nómos*) para que circule con su valor real. De esta manera, el cínico parece encontrarse en la situación del *argyronomos* del que habla Epicteto en sus disertaciones y que Foucault refiere en *La hermenéutica del sujeto*, ese que “cuando se le presenta una pieza, la mira, la sopesa, verifica el metal y la efigie”¹³⁷¹, pero a diferencia del “cambista vigilante” del que habla el estoico, que avizora atentamente las representaciones de su interioridad, el cínico, en cambio, pone a prueba la exterioridad de la verdad nómica a través de la exterioridad de su cuerpo manifestado.

Tomando en consideración todo lo expuesto, podríamos decir que el filósofo cínico, portando ese símbolo arcaico del poder que es el báculo, con su hábito de héroe mendicante, se presenta como el recurso ordálico del *nómos* para auto-autenticarse. Cuando Foucault estudia las diferencias entre la ley arcaica y la clásica, lo hace, sobre todo, desde el sentido que tiene la “palabra verdadera” en cada una de estas formas. En la arcaica, a diferencia que en la forma nómica, la verdad no se constata, sino que se somete a un juramento; no se apoya en lo que se ha visto, sino que se expone al futuro posible y a la eventual ira de los dioses; no devela lo que ha pasado, sino que designa a alguien o a un grupo; y no funda una decisión justa, sino que impone, por su propia eficacia, la decisión. Ambas formas de la ley tienen, sin embargo, un “equivalente no verbal”. En el juicio nómico entra en juego la percepción, “manifestar las cosas como si uno estuviera ante ellas, como si las viera”¹³⁷², no obstante, observamos que no salimos aún del juego de la palabra verdadera, la percepción es aquí el discurso de lo percibido, el mismo Foucault dice: “La palabra del testigo es el sustituto de la presencia”¹³⁷³. En cambio, el equivalente no verbal del “enjuiciamiento” del período homérico sí prescinde del discurso, se trata de la ordalía, la prueba física, que consiste en “exponerse o exponer a alguien a un peligro indefinido (...) ofrecerse al peligro de los golpes, del rayo, del mar, de las fieras salvajes”¹³⁷⁴. En *Lecciones sobre la voluntad de saber* esto se ejemplifica con una serie de violentas dinámicas: en la época arcaica se realizaba “la prueba del peñasco”¹³⁷⁵, en la que el sujeto acusado era remitido a las divinidades marinas y era

¹³⁷¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 465.

¹³⁷² Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 102.

¹³⁷³ *Ib.*

¹³⁷⁴ *Ib.*, pp. 102-103.

¹³⁷⁵ *Ib.*, p. 103.

arrojado desde lo alto de un peñasco para que así pudiera probar la verdad de su inocencia¹³⁷⁶; en la era cristiana, durante la Inquisición, se practicaba el suplicio en conjunto con la confesión para dar lugar a una verdad que siempre desembocaba en la muerte del enjuiciado¹³⁷⁷; y Foucault ofrece, además, una forma erótica de la ordalía, la del *masoquista*, que responde a las preguntas sobre su propio placer con un desafío: “siempre soportaré más de lo que tú puedas hacerme”¹³⁷⁸.

El cínico vendría a ser *la ordalía del nómos*, la regurgitación de un modelo pseudojudicial arcaico que pone a prueba la autenticidad y la verdad de la norma a través de la exposición de un cuerpo. Ante los planteamientos apofánticos sobre la verdad o falsedad de lo nómico, el cínico escucha un desafío ordálico: acepta los principios del *nómos* como una prueba, afirma los rasgos fundamentales de la verdadera vida, y se somete a ellos de forma radical, transparente y corporal hasta las últimas consecuencias. Decide hacer de su vida la manifestación continua de lo que todos aceptan convirtiendo su cuerpo en el territorio de un desafío total: desafío para el cínico, que pone a prueba su fortaleza ética al soportar la vida ardua que supone obedecer los principios; desafío para el resto de los ciudadanos, a los que se le presenta *el cuerpo de su moral* que deberán aceptar o rechazar a sabiendas de que se encuentran allí representados; y, por último, desafío para el *nómos* mismo, que es sometido a una encarnación que deberá soportar para sostenerse.

6.5. San Antonio, Fausto... Diógenes

Nos percatamos que en las dinámicas de enjuiciamiento de la era homérica la verdad secreta y recordada, esotéricamente conocida y transmitida oralmente, funcionaba como un instrumento de los grupos aristocráticos para el ejercicio del poder. En cambio, en su posterior transformación, la verdad se disocia en cierta medida del poder para convertirse “en el correlato de lo justo, de lo *dikaion* como orden natural, divino y humano”¹³⁷⁹. Foucault, entonces, refiere dos cambios fundamentales: por un lado, se pasa

¹³⁷⁶ *Ib.*, p. 115.

¹³⁷⁷ *Ib.*, p. 104.

¹³⁷⁸ *Ib.*

¹³⁷⁹ *Ib.*, p. 138.

de la verdad como secreto de pocos a la verdad como saber de las cosas a la vista de todos, y, por el otro, la verdad que se encontraba en el dominio del poder ahora se desplaza a la región de la justicia. Es en este sentido que se dirá que la justicia debe ser *nomós*, ley de los hombres que solo es verdadera si tiene como correlato al orden exacto del mundo, solo a partir de éste es posible hacer las distribuciones convenientes que permiten conservar o restablecer el orden y lograr que las cosas estén siempre en su preciso lugar y tiempo. Por lo tanto, con la forma judicial nómica “estar en la verdad será estar en lo justo más que en el poder”¹³⁸⁰. Ahora bien, aunque es cierto que el lazo entre justicia y verdad y el corte entre saber y poder conforman en conjunto el paradigma comúnmente aceptado de lo judicial en la cultura occidental, sin embargo, ésta creó un par de figuras - “oníricas, deseadas, presentes pero siempre en el límite”¹³⁸¹- que encarnan los extremos excluidos por dicho paradigma: San Antonio Abad, la figura del absolutamente justo pero absolutamente excluido de la verdad; y Fausto, aquel que ejerce un arbitrario poder ilimitado que brota del saber. Dice Foucault:

San Antonio, el justo sin verdad, el inocente, la absoluta justicia del corazón en la mugre del no saber, y por eso mismo presa, bajo la forma de la tentación, de todos los desórdenes del mundo. Y el otro, Fausto, el hombre que, llegando a la cumbre del saber, lo ve multiplicado en el poder infinito que se añade a él. Ese poder es Mefistófeles; en apariencia, éste se somete con exactitud al gran saber de Fausto, se erige en su servidor. Mefistófeles es entonces algo así como el fiel poder del saber.¹³⁸²

Dos personajes soñados, anhelados, pero al margen -¿reprimidos?- del espíritu occidental: el anacoreta atormentado y el erudito melancólico. Mas hay, además, una tercera figura de la justicia, también limítrofe -“paso al límite”-, pero en este caso no se trata de la representación onírica de un deseo excluido o retenido, sino más bien de la realización corporal de la ley que mantiene al margen el deseo que funda a los dos personajes precedentes, se trata de la encarnación de la instancia represora, de la escenificación inaceptable del *nómos* sobre lo deseado, claramente nos referimos al cínico. No obstante, antes de examinar con mayor detenimiento la forma en la que funciona este tercer personaje según la lógica que aquí exponemos, indagemos un poco más sobre la interpretación foucaultiana de San Antonio Abad y de Fausto.

¹³⁸⁰ *Ib.*, p. 139.

¹³⁸¹ *Ib.*

¹³⁸² *Ib.*

El mismo año en el que Foucault inicia este primer curso en el Collège de France publica un breve comentario a *La tentación de San Antonio* de Flaubert que tituló con el llamativo nombre de *La biblioteca fantástica*. Es justamente a este San Antonio Abad al que se refiere Foucault en su curso y no al que aparece en la tradición patrística, como por ejemplo en *La vida de San Antonio* de Atanasio¹³⁸³. En el texto del Padre de la Iglesia, el eremita triunfa sobre todas las tentaciones gracias a una fe que coincide con un saber exacto sobre las escrituras: “Cuando el enemigo le sugirió el encanto seductor del placer, Antonio mantuvo sus propósitos con la amenaza del fuego y del tormento de los gusanos (Js 16,21; Sir 7,19; Is 66,24; Mc 9,48). Sosteniendo esto pasó a través de todo sin ser doblegado”¹³⁸⁴. En él la vida justa coincide con el conocimiento y la ascesis con la teoría, es un personaje íntegro de la santidad dentro de las innumerables narraciones hagiográficas que sintetiza en sí mismo el interés por la pericia teológica y la práctica martirológica: “fijaba su atención en las vigiliat observadas por uno y en los estudios de otros”¹³⁸⁵. Aunque el San Antonio de Atanasio llega a padecer al principio una confusión en su saber -“despertó en su mente toda una nube de argumentos, tratando de hacerlo abandonar su firme propósito”¹³⁸⁶-, ésta es superada rápidamente -“El enemigo vio, sin embargo, que era impotente ante la determinación de Antonio, y que más bien era él el que estaba siendo vencido por la firmeza del hombre, derrotado por su sólida fe y su constante oración”¹³⁸⁷-, y es por este rápido fracaso que el demonio hace aparecer en el exterior una serie de tentaciones que el eremita parece también superar con facilidad gracias a una firmeza basada tanto en la fe como en un saber teológico -“Pero él llenó sus pensamientos de Cristo, reflexionó sobre la nobleza del alma creada por Él, y sobre la espiritualidad, y así apagó el carbón ardiente de la tentación”¹³⁸⁸. Según la narración de Atanasio, la tentación aparece apenas como un primer paso del estratagema demoníaco para derrotar la fe del anacoreta, luego vendrán los golpes -“llegó una noche con un gran

¹³⁸³ En el texto *La escritura de sí*, Foucault comienza por hacer referencia al texto de Atanasio sobre San Antonio el eremita: “*La Vita Antonii* de Atanasio presenta la notación escrita de las acciones y de los pensamientos como elemento indispensable de la vida ascética” (Michel Foucault. “La escritura de sí”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III. Op. cit.*, p. 289).

¹³⁸⁴ San Atanasio de Alejandría. *Vida de San Antonio Abad.*, en:

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0295->

0373,_Athanasius,_Vida_de_San_Antonio_Abad,_ES.pdf., p. 6. (Consultado el 18 de febrero de 2018).

¹³⁸⁵ *Ib.*, p. 4.

¹³⁸⁶ *Ib.*, p. 6.

¹³⁸⁷ *Ib.*

¹³⁸⁸ *Ib.*

número de demonios y lo azotó tan implacablemente que quedó tirado en el suelo, sin habla por el dolor”¹³⁸⁹-, y al fracasar también con este recurso -“Ustedes ven que no hemos podido detener a este tipo con el espíritu de fornicación ni con los golpes; al contrario llega a desafiarnos. Vamos a proceder con él de otro modo”-, hará uso de la intimidación:

Esa noche, por eso, hicieron tal estrépito que el lugar parecía sacudido por un terremoto. Era como si los demonios se abrieran paso por las cuatro paredes del recinto, reventando a través de ellas en forma de bestia y reptiles. De repente todo el lugar se llenó de imágenes fantasmagóricas de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, áspides, escorpiones y lobos; cada uno se movía según el ejemplar que había asumido. El león rugía, listo para saltar sobre él; el toro ya casi lo atravesaba con sus cuernos; la serpiente se retorció sin alcanzarlo completamente; el lobo lo acometía de frente; y el griterío armado simultáneamente por todas estas apariciones era espantoso, y la furia que mostraba era feroz.¹³⁹⁰

No obstante, San Antonio no se tambalea en ningún momento, nunca teme, su tormento es meramente físico por el ruido que aturde sus oídos y el dolor en el cuerpo por los golpes recibidos, no hay angustia o desesperación, la firmeza de su espíritu no languidece, su fe está siempre intacta, la tentación en realidad no logra tentarlo, los golpes no desestabilizan su espíritu, las amenazas no le producen temor, e incluso logra mofarse lúcidamente del demonio que lo agrede:

Su mente era dueña de la situación, y, como para burlarse de ellos, decía: si tuvieran poder sobre mí, hubiera bastado que viniera uno solo de ustedes; pero el Señor les quitó su fuerza, y por eso están tratando de hacerme perder el juicio con su número; es señal de su debilidad que tengan que imitar a las bestias." De nuevo tuvo la valentía de decirles: "Si es que pueden, seis que han recibido el poder sobre mí, no se demoren, ¡vengan al ataque! Y si nada pueden, ¿para qué forzarse tanto sin ningún fin? Porque la fe en nuestro Señor es sello para nosotros y muro de salvación." Así, después de haber intentado muchas argucias, rechinaron sus dientes contra él, porque eran ellos los que se estaban volviendo locos y no él.¹³⁹¹

¹³⁸⁹ *Ib.*, p. 9.

¹³⁹⁰ *Ib.*

¹³⁹¹ *Ib.*, p. 10.

Nos imaginamos, entonces, a un San Antonio como el que ilustra Jan Wellens de Cock (1506-1521) -que podemos encontrar en el Museo Thyssen-, en continua oración sin atender a las tentaciones; quizás como el de Pieter Coecke van Aelst (1543-1550) que exhibe el Prado, un eremita con la Biblia abierta y que voltea la mirada hacia la tentación solamente para mostrar su rechazo; podría ser también como el de Abraham Teniers (1646-1670), que ni siquiera levanta los ojos del texto sagrado frente al llamado de las criaturas inmundas; o, en todo caso, como el de Mathias Grünewald (1512-1516), que en un escenario caótico muestra dolor en su rostro, pero apenas por la violencia corporal que le causan monstruosos demonios armados mientras uno de ellos lo hala por el cabello; aunque más fiel a Atanasio sería el de Michelangelo (1478-1564), donde el santo, a pesar de ser elevado del suelo por demonios alados que lo sujetan con garras afiladas mientras sostienen garrotes, no muestra en su semblante ninguna inquietud.

El decimonónico San Antonio de Flaubert tiene una relación con el saber notablemente diferente al de Atanasio. Es cierto que en el texto del Padre de la Iglesia, Antonio aparece en varias ocasiones enfrentándose a filósofos que consideran que él es un iletrado, no obstante, el eremita no tiene ningún inconveniente con ser parte del juego dialéctico¹³⁹² -aunque sin suspender en ningún instante los principios de su fe-. Allí donde el eremita muestra que desconoce algo, dicho desconocimiento no supone ningún desorden espiritual o una falta moral, se tratará más bien de una economía piadosa del saber, de una docta ignorancia. Mientras el San Antonio de Atanasio dialoga con los filósofos y llega a mostrar curiosidad y atención por los *estudios* de los demás, al de Flaubert no le basta con ser indiferente a los conocimientos, sino que enseña el desprecio de estos: “Algunos se agruparon a mi alrededor para convertirse en anacoretas. Yo les impuse una regla práctica, por odio a las extravagancias de la gnosis y a las afirmaciones de los filósofos”¹³⁹³. El San Antonio flaubertiano comienza por sostener su fe, su virtud, su justicia, sobre este rechazo del saber, pero, al mismo tiempo, será esta ignorancia -

¹³⁹² “Una vez llegaron donde él dos filósofos griegos, pensando que podían divertirse con Antonio. Cuando él, que por ese entonces vivía en la Montaña Exterior, catalogó a los hombres por su apariencia, salió donde ellos y les dijo por medio de un intérprete: “¿Por qué filósofos, se dieron tanta molestia en venir donde un hombre loco? Cuando ellos le contestaron que no era loco sino muy sabio, él les dijo: “Si ustedes vinieron donde un loco, su molestia no tiene sentido; pero si piensan que soy sabio, entonces háganse lo que yo soy, porque hay que imitar lo bueno. En verdad, si yo hubiera ido donde ustedes, los habría imitado; a la inversa, ahora que ustedes vinieron donde mí, conviértanse en lo que soy: yo soy cristiano.” Ellos se fueron, admirados de él, vieron que los demonios temían a Antonio (*Ib.*, p. 36).

¹³⁹³ Gustave Flaubert. *La tentación de San Antonio.*, trad. Germán Palacios. Madrid: Catedra, 2004., p. 33.

ignorancia que es un saber a medias, confuso, a mitad de camino- la que constituya los motivos de la tentación que minan su fe, su virtud y su justicia. Así comprende Foucault la aparición de los demonios, brotes de una lectura desordenada y obnubilada del texto sagrado, en este caso preciso de la *Vida de los Apóstoles*, que forman toda una fantasmagoría que hunde al santo en la desesperación:

(San Antonio) no ve nada a menos que no perciba de una forma indirecta el gran alboroto. A menos que el balbuceo con el que descifra los signos escritos no evoque todas aquellas figuras informales (...) A menos que sea de las mismas páginas entreabiertas y del intersticio mismo de las letras que se escapan todas esas existencias que no pueden ser reconocidas como hijas de la naturaleza. Más fecundo que el sueño de la razón, el libro engendra quizás el infinito de los monstruos. Lejos de disponer un espacio protector, ha desencadenado una confusa población, ha dado origen a una ambigua oscuridad en la que se mezclan la imagen y el saber (...) el libro es el lugar de la tentación.¹³⁹⁴

El San Antonio de Flaubert no enseña el odio al conocimiento filosófico contraponiéndolo a un claro y protector saber teológico, al contrario, las tentaciones aparecen como las figuraciones exteriores de una lectura balbuceante, azarosa, desorganizada, desesperada del Nuevo Testamento. Toda esta confusión, esta medianía y también desprecio del saber, toma mayores dimensiones cuando aparece aquel demonio que se presenta bajo el nombre del discípulo del eremita, Hilarion, “pequeño como un niño, débil como un viejo, tan joven como el conocimiento cuando nace, tan viejo como el saber cuando reflexiona”¹³⁹⁵. Desde un principio Hilarión se mueve dentro del campo del saber y el no-saber, del conocimiento y la ignorancia. Cuando Antonio confiesa tener la firmeza de espíritu de Atanasio -justo su biógrafo-, Hilarión apela a su ignorancia: “Tan corto, además, que confiesa no entender nada de la naturaleza del Verbo”, y el mismo eremita lo secunda con sonrisa gozosa: “En efecto, no tiene una inteligencia muy... elevada”¹³⁹⁶. Hilarión aprovecha la oportunidad y lo invita a ser él quien tome el papel del Padre de la Iglesia, pero Antonio muestra inmediatamente su rechazo sosteniendo que el hombre debe retirarse de todas las cosas perecederas. El demoníaco fantasma de su

¹³⁹⁴ Michel Foucault. *La biblioteca fantástica*, en: https://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_30.html (Consultado el 19 de febrero de 2018), p. 4.

¹³⁹⁵ *Ib.*, p. 8.

¹³⁹⁶ Gustave Flaubert. *La tentación de San Antonio*. *Op. cit.*, p. 68.

discípulo responde que en el desprecio del mundo del anacoreta no hay santidad, no se sostiene sobre una verdad teológica, sino que más bien esconde un odio impotente hacia el mundo que se sostiene sobre la duda y el error:

Eso es lo que vuelve a personas como tú tan lúgubres, *o quizás porque dudan. La posesión de la verdad da la alegría.* ¿Es que Jesús era triste? Iba rodeado de amigos, descansaba a la sombra del olivo, entraba en casa del publicano, multiplicaba las copas, perdonando a la pecadora, curando todos los sufrimientos. Tú no te compadece más que de tu miseria. Es como un remordimiento que te agita y una demencia feroz que te hace rechazar la caricia de un perro o la sonrisa de un niño.

Posesión de la verdad y alegría se desplazan juntos en el argumento demoníaco contra la santidad de Antonio, verdad y alegría que constituyen un par indivisible en el San Antonio de Atanasio, así como en la helénica tradición filosófica. Ahora bien, frente a los argumentos de Hilarión, el San Antonio flaubertiano no entra en la dinámica dialógica, no se hace parte del juego del saber, como sí es el caso del anacorético santo respecto a los filósofos según lo descrito por el Padre de la Iglesia. El eremita de Flaubert se tapa las orejas y exclama “¡No quiero escuchar más!”, ve en el saber a la tentación misma, pero ésta se origina a su vez por su no-saber; le dice Hilarión: “La ignorancia es la espuma del orgullo. Se dice: «Mi convicción es firme, ¿por qué discutir?», y se desprecia a los doctores, a los filósofos, la tradición, y hasta el texto de la Ley que se ignora. ¿Crees tener en tus manos la sabiduría?” San Antonio pone toda su apuesta sobre el martirio para conservar su santidad, así que convierte los agudos razonamientos de Hilarión, su conocimiento, su saber, en la tentación misma, en prueba que enfrenta para probar su virtud, pero el demonio insiste:

No tenemos más mérito que nuestra sed de Verdad (...) Es preciso, por tanto, para salvarse, comunicarse con sus hermanos —o bien la Iglesia, la reunión de los fieles, no sería más que un nombre—, y escuchar todas las razones, no despreciar nada, ni a nadie. El brujo Balaam, el poeta Esquilo y la sibila de Cumas habían anunciado al Salvador. Dionisio de Alejandría recibió del cielo la orden de leer todos los libros. San Clemente nos ordena el cultivo de las letras griegas. Hermas se convirtió por la ilusión de una mujer que había amado.¹³⁹⁷

¹³⁹⁷ *Ib.*, pp. 71-72.

Hilarión es, en palabras de Foucault, “el Demonio en el resplandor de la verdad”¹³⁹⁸, y frente a esta figuración San Antonio no podrá sino ser su contrario, “la absoluta justicia en la mugre del no saber”¹³⁹⁹, aunque justamente sea su posición de contraparte plena de lo demoníaco lo que lo haga tan vulnerable. Hilarión logra introducir al anacoreta en un mundo de visiones fantasmagóricas que hacen desfilar un sinfín de saberes sin cause, San Antonio desespera, no puede dar forma a lo que contemplan sus sentidos, la única esperanza de su santidad es el padecimiento. Los momentos en que el santo logra un momento de paz son aquellos en los que la circulación de saberes es interrumpida y despejada, como cuando escucha la voz de un hombre que resulta ser Tertuliano: “¡Destruid las imágenes! ¡Cubrid con un velo a las vírgenes! ¡Rezad, ayunad, mortificaos! ¡Nada de filosofía!, ¡nada de libros!, ¡después de Jesús, la ciencia es inútil!”¹⁴⁰⁰. No obstante, como bien observa Foucault, cuando se consiguen estos momentos de descanso en el cual los monstruos son ahuyentados, la fe de Antonio no se fortalece, ni su saber o no-saber se afirman como principios de su creencia, sino que su espíritu se debilita cada vez más; “De suerte que la desaparición de los fantasmas más opuestos a su fe, lejos de confirmar al ermitaño en su religión, la destruye poco a poco y finalmente la oculta”¹⁴⁰¹. Allí donde lo que se ve es “el error mezclado con la verdad, el espejismo de los falsos dioses con la identidad del único Dios”¹⁴⁰², el deshacerse de uno supone también deshacerse del otro. San Antonio se ve en un trágico escenario donde debe decidir entre permanecer en la contemplación de la confusa procesión de los conocimientos verdaderos arbitrariamente mezclados con los falsos, es decir, permanecer en el territorio del juego de la verdad; o caer en la profana espiral de desconocimiento absoluto en pro de una paradójica santidad bruta, de una justicia exacta, de una virtud sin albedrío. Cuando el anacoreta ve al Catoblepas se siente profundamente tentado a ser parte de esta “estúpida santidad de las cosas”¹⁴⁰³: “¡Oh!, ¡éste!... a... a... ¿Si yo llegara a desearlo?... Su estupidez me atrae. ¡No!, ¡no!, ¡no quiero!”¹⁴⁰⁴ Tentación paradójica a la que sucumbe: renuncia a las virtudes teologales -la Fe, la Esperanza y la Caridad- al renunciar a todo saber convirtiéndose en pura materia, pero así salvaguarda su virtud y su santidad como puro padecimiento, que es a lo que se ha entregado desde el principio:

¹³⁹⁸ Michel Foucault. *La biblioteca fantástica*. Op. cit., p. 13.

¹³⁹⁹ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Op. cit., p. 139.

¹⁴⁰⁰ Gustave Flaubert. *La tentación de San Antonio*. Op. cit., p. 88.

¹⁴⁰¹ Michel Foucault. *La biblioteca fantástica*. Op. cit., p. 12.

¹⁴⁰² *Ib.*, p. 12.

¹⁴⁰³ *Ib.*, p. 13.

¹⁴⁰⁴ Gustave Flaubert. *La tentación de San Antonio*. Op. cit., p. 215.

¡Oh, qué felicidad!, ¡qué felicidad!, he visto nacer la vida, he visto comenzar el movimiento. La sangre de mis venas late con tanta fuerza que va a romperlas. Tengo ganas de volar, de nadar, de ladrar, de mugir, de aullar. Quisiera tener alas, un caparazón, una corteza, echar humo, llevar una trompa, retorcer mi cuerpo, repartirme por todas partes, estar en todo, propagarme con mis olores, desarrollarme como las plantas, vibrar con el sonido, brillar como la luz, acurrucarme bajo todas las formas, penetrar cada átomo, descender hasta el fondo de la materia — ¡ser la materia!¹⁴⁰⁵

Tenemos, de este modo, el perfil de esa figura que sería la del justo totalmente ajeno a la verdad. La otra sería Fausto, ese que hace coincidir el saber con “la arbitrariedad ilimitada de su poder”¹⁴⁰⁶. La figura de Fausto reaparece en el itinerario filosófico de Foucault en los años ochenta, tanto en *La hermenéutica del sujeto*¹⁴⁰⁷ como en *El coraje de la verdad*¹⁴⁰⁸. En la primera hora del curso en el Collège del 24 de febrero de 1982, Foucault hace alusión a tres representaciones del personaje Fausto con el objetivo de mostrar cómo se planteó la cuestión del vínculo entre “saber de conocimiento” y “saber de espiritualidad” en la modernidad, que ya examinamos en el primer capítulo de nuestra investigación. En primer lugar estaría el Fausto de Marlowe, de la obra *La trágica historia del doctor Fausto*, éste, dice Foucault, “era un héroe condenado por ser héroe de un saber maldito y prohibido”¹⁴⁰⁹. El Fausto de Marlowe se presenta a sí mismo inmerso en la esfera del saber, escarbando con perverso inconformismo en la interioridad del conocimiento que él habita, pero esta dinámica siempre inmanente al saber mismo lo va llevando a un continuo desencantamiento, va develando paso a paso la superfluidad e inocuidad de todas las ciencias, no sale nunca de esta espiral en donde avidez y desencanto se adhieren, y es en ella que cree hallar un anhelo que colmará su ambición, se trata del arte de la magia:

FAUSTO.— Concreta tus estudios, Fausto, y principia a sondear la profundidad de lo que sondear quieres. Habiendo comenzado por ser teólogo llegaste a los extremos de todo arte y vives y

¹⁴⁰⁵ *Ib.*, p. 219.

¹⁴⁰⁶ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Op. cit., p. 139.

¹⁴⁰⁷ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Op. cit., p. 293.

¹⁴⁰⁸ Michel Foucault. *El coraje de la verdad*. *El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit., p. 228.

¹⁴⁰⁹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Op. cit., p. 293.

mueres en las obras de Aristóteles (...) Mas, el arte de discurrir bien ¿no proporciona mayor milagro? Entonces no leas más, porque ya has alcanzado ese fin. Mayor tema es propio del ingenio de Fausto (...) Hazte galeno, porque “*Ubi desinit philosophus ibi incipit medicus*”. Sé, pues, médico, Fausto; amontona oro y eternízate por alguna maravillosa cura (...) Con todo, no eres más que Fausto, esto es, un hombre. ¿Podrías hacer a los hombres vivir eternamente, o devolver los muertos a la vida? Entonces esa profesión merecería ser estimada. Ea, adiós, medicina (...) En conjunto, es mejor la teología. Mira bien, Fausto, la Biblia de Jerónimo. (Toma la Biblia y la abre) (...) “*Si peccasse negamus fallimur et nulla est in nobis veritas*” Pero nosotros tenemos que pecar y por consecuencia que morir, y morir con eterna muerte. ¿Cómo llamar a esta doctrina? “*Che sera, sera*”. ¿Lo que ha de ser ha de ser? ¡Adiós teología! (Cierra la Biblia y vuélvese a unos libros de magia). La metafísica de los magos y necrománticos libros es celestial (...) Esto es lo que Fausto desea más. ¡Oh, qué mundo de provechos y deleites, de poder, de honor, de omnipotencia se promete aquí al estudioso artífice! Cuantas cosas se mueven entre los quietos polos quedarán sometidas a mi mandato. Reyes y emperadores sólo son obedecidos en sus diversas provincias, mas no pueden levantar el viento ni desgarrar las nubes, mientras el dominio del mago de eso excede y llega tan lejos cual llegue la mente del hombre. Un buen mago es un dios poderoso. Aplica tu cerebro, Fausto, a conseguir la divinidad.¹⁴¹⁰

Fausto procura algo más que conocimiento, aunque sin salir nunca de la esfera del saber, y todos los conocimientos se le presentarán inútiles porque no son capaces de brindarles eso otro que pretende, exceptuando ese que denomina “la metafísica de los magos”. Este saber le permitiría salir de los márgenes del simple conocimiento por el conocimiento, o del conocimiento para prácticas menores, para ser portador de su verdadero deseo, el máximo poder posible. De esta manera, vemos que aquí, aunque no deja de tener importancia la cuestión de la relación entre “saber de conocimiento” y “saber de espiritualidad”, entre los conocimientos que apenas brindan un conocimiento y aquellos que suponen una transformación plena de sí mismo, lo que se pone en juego de manera explícita es el vínculo entre el saber y el poder. Ahora bien, este poder que se añade al saber no es inmanente a éste, no se concentra en los libros de magia que comienza a estudiar Fausto, sino que viene añadido por algo exterior, por el contacto con Mefistófeles. Si bien es cierto que éste se materializa por un conjuro tomado de los textos

¹⁴¹⁰ Cristopher Marlowe. *La trágica historia del doctor Fausto*. Argentina: Orbis: 1982., pp. 6-8.

de nigromancia, es la negociación directa con él, ya totalmente fuera de los textos, lo que le permite alcanzar su cometido.

Cuando el Fausto de Marlowe se pregunta sobre la ciencia en la que debería profundizar, a cada una de las que considera le descubre una utilidad -así fuese banal- exceptuando una. La filosofía serviría para discurrir, la medicina para curar y enriquecerse, la abogacía para sacar provecho de las miserias y la magia para conseguir poder. Pero de la teología, según su propia opinión, no sacaría ningún provecho: si la teología enseña que el corazón mortal es necesariamente pecador, y los pecados deben ser necesariamente castigados, entonces ésta no nos enseñaría nada salvo la ineludible condena eterna del hombre¹⁴¹¹. Fausto, entonces, decide dedicarse a los conocimientos ocultos y profanos, esos que le brindarían el poder que anhela, y en ese momento aparecerán dos ángeles frente a él, uno bueno y el otro malo. Estos ángeles representan dos de las posturas respecto a la relación entre justicia, saber y poder de las que habla Foucault en *Lecciones sobre la voluntad de saber*: la admitida por la tradición, por un lado, y, por el otro, una de las inaceptables, que Fausto encarnaría. El ángel bueno alienta a Fausto a insistir en el conocimiento teológico, ese que no brinda ningún poder (quizás incluso suponga un despojo de éste) pero que le garantiza la virtud, la santidad, la justicia del alma: “¡Oh, Fausto! Deja a un lado ese condenado libro y no mires en él, que tentará tu alma y atraerá sobre tu cabeza la pesada ira de Dios. Lee las Escrituras, que eso otro es blasfemia”¹⁴¹². El otro ángel, en cambio, lo incita a adentrarse en los libros de nigromancia, bajo el argumento de que dicho conocimiento le brindará el poder que desea: “Sigue adelante, Fausto, en ese famoso arte donde se contienen todos los tesoros de la naturaleza, y serás en la tierra, como Júpiter en el cielo, señor y dominador de los elementos”¹⁴¹³. Así pues, tenemos, por un lado, la postura tradicionalmente admitida de la virtud como un saber ajeno al poder, y, por el otro, el sueño límite de un saber que lleva consigo un poder ilimitado pero que desemboca en el error, el pecado¹⁴¹⁴.

¹⁴¹¹ Cfr., Juan G. de Luaces., en: Christopher Marlowe. *La trágica historia del doctor Fausto*. Op. cit., p. 7.

¹⁴¹² Christopher Marlowe. *La trágica historia del doctor Fausto*. Op. cit., p. 8.

¹⁴¹³ *Ib.*

¹⁴¹⁴ No deja de ser interesante que, ante la primera aparición de Mefistófeles, Fausto reclama su fealdad, y le ordena ponerse hábito franciscano, atuendo que refiere la mayor humildad y que, de alguna manera, representa la tercera figura de la relación “justicia, saber, poder” que Foucault identifica con San Antonio Abad, la del que conserva su virtud despojándose de todo saber y también de todo poder: “FAUSTO. - Te mando que retornes y cambies de forma, porque eres asaz feo para asistirme. Ve y vuelve en traza de anciano fraile franciscano, cuya santa apariencia conviene a un diablo mejor” (*Ib.*, p. 13).

En efecto, el Fausto de Marlowe, como bien dice Foucault, termina por ser condenado debido a su “saber maldito”: “Fausto se ha ido; mirad su infernal caída y que su diabólica suerte exhorte a los discretos a pensar en el mal de las cosas ilícitas, cuya profundidad consiente a los talentos eminentes practicar más de aquello que el poder celeste permite”¹⁴¹⁵. El deseo onírico reprimido por la cultura occidental, aquí se exploya a lo largo de la obra para luego sucumbir en una condena eterna, manteniendo así al límite la asociación entre el saber y el poder. No obstante, a mediados del siglo XVIII, dice Foucault, “Lessing salva a Fausto”¹⁴¹⁶. El filósofo francés estaría haciendo referencia a las *Cartas sobre la literatura moderna*, específicamente a la epístola decimoséptima, presuntamente dirigida a Ewald von Kleist, y en la cual se conserva unos breves fragmento de la inconclusa obra *Doctor Fausto*, que Lessing tenía como proyecto “para la renovación del teatro alemán”¹⁴¹⁷. Foucault afirma que este Fausto sería salvado porque supo conjugar el saber espiritual -que le brindaba el acercamiento a lo demoníaco- con el saber de conocimiento -que es simbolizado en la creencia ilustrada del progreso humano-: “La espiritualidad del saber –dice Foucault- se convierte en fe y creencia en un progreso continuo de la humanidad”¹⁴¹⁸. Es cierto que de lo que se conserva del proyecto de Lessing no hay nada que indique que su protagonista sea salvado, no obstante, la ilustrada confianza de Lessing en la razón para lograr el perfeccionamiento moral y el progreso humano, junto a algunos comentarios de diversos autores que tuvieron noticia de dicho proyecto, nos hace pensar que en efecto este Fausto sí logra la salvación¹⁴¹⁹. Un par de ejemplos: Johann Jakob Engel le escribe una carta a Karl Lessing en donde dice que al final del drama los ángeles hacen caer a Fausto en un profundo sueño, y que solo un fantasma, el fantasma de Fausto, es el que desaparece ante los demonios¹⁴²⁰; Christian Friedrich von Blankenburg, por su parte, rescata un presunto pasaje de la obra en donde

¹⁴¹⁵ *Ib.*, p. 54.

¹⁴¹⁶ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 293.

¹⁴¹⁷ Cuerpo de Letras. “El Fausto de Gotthold Ephraim Lessing”, en: *Diario Desde abajo*. <https://www.desdeabajo.info/suplementos/item/17597-el-fausto-de-gotthold-ephrain-lessing.html> (Consultado el 24 de febrero de 2018).

¹⁴¹⁸ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 293.

¹⁴¹⁹ Eloá Heise. “A busca pelo absoluto”, en: *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/fausto-a-busca-pelo-absoluto/> (Consultado el 24 de febrero de 2018).

¹⁴²⁰ *Lessing Werker X. VIII.*, ed. Julius Peterson y Waldemar v. Olshausen. Berlín, 1925; reimp. Hildesheim, 1970., p. 221.

los ángeles le dicen a unos desengañados demonios: “lo que visteis y ahora creéis poseer no es más que un fantasma”¹⁴²¹. Con la redención de Fausto, Lessing se presenta como seguidor, publicista y defensor de la Era de las Luces, y, por lo tanto, como combatiente contra la desconfianza reformista hacia el instinto de conocimiento, pero esto apenas lo logra enclaustrando a su héroe en la interioridad del conocimiento, desvinculando a éste del poder y haciendo de las intenciones faustinas una voluntad pura sin pretensiones ajenas a la búsqueda de la verdad. Dice Alfonso Reyes al respecto:

Lessing presenta a Fausto como un espíritu superior, un sabio eminente a quien la pasión de saber puede arrastrar hasta la imprudencia, pero que escapa de las garras de Satanás por su invariable y leal empeño de encontrar la verdad. Para Lessing, Fausto es sobre todo un intelectual, gobernado por la cabeza.¹⁴²²

El Fausto tradicional de Marlowe, que con su gozo y condena es una advertencia sobre los peligros de exagerar en las ansias de conocimiento, codicia que solo puede entenderse en ese contexto dramático como el deseo de ir más allá del saber mismo para hacerse con un gran poder, en Lessing se transforma en una figura digna, corajosa y ejemplar del *sapere aude* kantiano, en un personaje que, a pesar de los desvíos y la insolencia que supone dicha valentía, burla las intenciones demoníacas. La verdadera diferencia entre el Fausto de Marlowe y el de Lessing no sería, pues, que uno es salvado y el otro no, ya que la conclusión de ambas obras está determinada por la auténtica intención del héroe. La diferencia radica en que uno quiere saber para poder, y el otro, en cambio, el saber por el saber; “El personaje desea -dice Salvador Elizondo-, no ya la belleza o el poder a los que aspiraba el Doctor Faustus de Marlowe, sino que desea el conocimiento”¹⁴²³. Allí donde Marlowe mostraba la inmaculada y trascendente teología como el territorio en el cual se puede derrotar la tentación, a Lessing le basta con purificar el trabajo intelectual mismo, haciendo de éste un quehacer monádico, sin exterioridad, sin ambiciones fuera de sí mismo. No es casual que en el Preludio del *Doctor Fausto* lessingniano, momento en el que los demonios se reúnen ante Belcebú para vanagloriarse de las diferentes desgracias que han ocasionado en el mundo, tales como incendiar una ciudad, provocar un naufragio o corromper a un hombre consagrado a la religión -“se

¹⁴²¹ *Ib.*, 218.

¹⁴²² Alfonso Reyes. “Vida de Goethe”, en: *Obras completas XXVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016., p. 48.

¹⁴²³ Salvador Elizondo. *Teoría del infierno*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012.

jacta de haber seducido a un santo, a quien convenció de embriagarse y borracho cometió un adulterio y un asesinato”-, cuando se hace referencia al erudito Fausto dicen que “parece no ser fácil de seducir”¹⁴²⁴. Lessing vulnera el espacio de lo religioso, lo hace propenso a la tentación, por lo que no será la teología ese lugar protector contra lo demoníaco, como sí ocurre en la obra de Marlowe. En contraste, la verdadera protección del Fausto ilustrado de Lessing será la sed de conocimiento y la confianza en el saber, y será esta creencia, junto a la forma de vida que supone, lo que permitirá la conjugación tradicionalmente admitida en Occidente de conocimiento y vida justa ajena al poder.

Ahora bien, si la esfera del conocimiento es el espacio protector de la tentación, ¿cómo es posible que se origine el drama? ¿cómo se produce el acceso de lo demoníaco en la vida del Fausto lessingniano? Uno de los demonios dice: “Tanto anhelo de saber es un error; y de un error puede brotar cualquier vicio, si uno se aferra demasiado a él”¹⁴²⁵. Lessing no deja de advertir un peligro en la aventura del intelectual, hay un *coraje de la verdad* justamente porque ésta supone un riesgo. El deseo de saber puede convertirse en codicia, y los demonios buscan sacar provecho del amor por el conocimiento de Fausto para poder viciarlo, por ello la primera aparición demoníaca se realiza en la forma de *El filósofo* por excelencia, de Aristóteles, frente al cual el protagonista no puede dejar de entusiasmarse. No obstante, el Fausto de Lessing, como digno héroe ilustrado, no se desvía del camino del conocimiento, y emprende una serie de diálogos con los demonios en los que incluso consigue ridiculizarlos a través de lúdicos razonamientos. De los pasajes conservados de esta obra el más célebre es, justamente, uno donde el héroe, a través de un juego de preguntas y respuestas, comienza por hacer pasar por mentirosos a los demonios que se presentan ante él, para luego desprestigiar los argumentos que cada uno da sobre sus capacidades. Se trata de la tercera escena del segundo acto, titulada *Fausto y siete espíritus*. Aquí, cada uno de los demonios explica que tan veloz es, y a cada discurso Fausto contrapone un saber humano con el fin de poner en evidencia lo poco poderosos que son: cuando uno dice ser tan rápido como la peste, Fausto le habla del médico; al que dice ser transportado por el viento y al que afirma viajar a la velocidad de la luz, les responde haciendo referencia a los números contables, al saber matemático; cuando uno de ellos dice ser tan veloz como el pensamiento, el erudito apela a la ética y la filosofía señalando que los hombres son lerdos cuando dedican su pensamiento a la

¹⁴²⁴ “El Fausto de Gotthold Ephraim Lessing”. *Op. cit.*

¹⁴²⁵ *Ib.*

virtud y la verdad; al que insinúa ser rápido como la venganza de Dios, Fausto lo despacha con un fugaz razonamiento teológico¹⁴²⁶. Como vimos unas páginas atrás, el Fausto de Marlowe mostraba un oscuro desencanto por todos los saberes humano, el de Lessing, en cambio, trae a escena el conocimiento del hombre para enfrentar a los demonios y menospreciar el poder de estos.

No obstante, cuando el último de los demonios dice ser tan veloz como el paso del bien al mal, Fausto se detiene, y culmina con una reflexión: “¡Tan veloz como el paso del bien al mal! ¡Sí, esto es rápido; más rápido que todo lo demás! (...) ¡Como el paso del bien al mal! ¡Sé por experiencia qué rápido es ello! ¡Lo sé por experiencia...!”¹⁴²⁷. El Fausto de Marlowe desprecia por completo la diferencia entre el bien y el mal, los iguala a favor de la obtención del poder y es por esto por lo que cae en la tentación. El Fausto lessingniano, muy por el contrario, es en lo único que se detiene, sabe que en su profundización del saber no puede perder de vista lo súbitamente que se puede caer en el mal, que la indagación de la razón no debe apartar nunca la reflexión ética, y es así como será posible su salvación. Por lo tanto, podemos decir que allí donde Marlowe condena a Fausto porque su verdadera búsqueda no era la verdad sino el poder de la verdad -lo que nos permite ver la forma en la que funciona el fiel poder maldito del saber prohibido-, Lessing lo salva porque su búsqueda de la verdad no esconde un oculto deseo exterior al conocimiento mismo, sino que somete su empresa en el interior del saber a una continua meditación ética para salvaguardarla de cualquier exterioridad; su Fausto es el astuto y jovial santo de la Ilustración.

Por último, tendríamos al *Fausto* de Goethe, el cuál Foucault refiere tanto en *La hermenéutica del sujeto* como en *El coraje de la verdad*. La obra goethiana es referida en este último curso de Foucault justo cuando se habla del heroísmo filosófico, del cual se dice que el cinismo sería su representación más general, más rudimentaria y más exigente. La importancia del *Fausto* de Goethe radicaría en que, además de recuperar la importancia de la figura del héroe filosófica en una época “en que la filosofía se convirtió en un oficio de profesor, es decir, a comienzos del siglo XIX”, también es la más elevada

¹⁴²⁶ *Ib.*

¹⁴²⁷ *Ib.*

-y la última- formulación literaria del tradicional héroe filosófico¹⁴²⁸. Después de *Fausto*, dice Foucault, el heroísmo filosófico ya no se encontrará en el seno de la filosofía, sino que se desplazará al campo político, tomando la forma de “la vida revolucionaria. *Exit* Fausto y entra el revolucionario”¹⁴²⁹. Ahora bien ¿en qué sentido Fausto es una figura heroica de la vida filosófica? La respuesta la encontramos en el breve comentario que al respecto se hace en *La hermenéutica del sujeto*. Fausto es un héroe filosófico, precisamente, porque logra ir más allá del saber de conocimiento -que le parece inocuo- para recuperar y dignificar el saber espiritual en un mundo donde éste ya ha desaparecido. Dice Foucault:

(...) encontrarán en él (en Fausto) los elementos más fundamentales del saber espiritual, las figuras, precisamente, de ese saber que asciende hasta la cima del mundo, que capta todos sus elementos, que lo atraviesa de uno a otro lado, captura su secreto, se sumerge en sus elementos y, al mismo tiempo, transfigura al sujeto y le da felicidad.¹⁴³⁰

Al principio de la primera parte de la obra, el Fausto goethiano, en sintonía con el de Marlowe, muestra inconformidad respecto a los más dignos saberes de la cultura occidental -la filosofía, la jurisprudencia, la medicina y la teología-, pero a diferencia de éste, dicha inconformidad no se debe, o por lo menos no se explicita así, a que estos conocimientos no le brinden un poder, sino a que la profundización en ellos no lo hacen más sabio que antes¹⁴³¹. Estos conocimientos mencionados por Fausto representan, en efecto, lo que Foucault denomina “saber de conocimiento”, “del cual el sujeto no puede esperar nada para su propia transfiguración”¹⁴³². Por esta razón, Fausto procurará un

¹⁴²⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 228.

¹⁴²⁹ *Ib.*, p. 229.

¹⁴³⁰ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 293.

¹⁴³¹ ¡Ay, la filosofía,
medicina y también jurisprudencia
y a más teología,
con ardor he estudiado y con paciencia!
Y heme aquí, pobre loco,
tan sabio como antaño”. (Johann Wolfgang Goethe. *Fausto.*, trad. Manuel Antonio Matta. Lima: Pontificia Universidad del Perú, 1907., p. 57).

¹⁴³² Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 293

conocimiento que sí le brinde “efectos espirituales que ni la filosofía ni la jurisprudencia ni la medicina pueden darle”¹⁴³³, por lo que entonces desemboca en la magia:

Ni las dudas, ni escrúpulos me aquejan; ni infierno y diablo temo y vivo en tal extremo que todos los placeres se me alejan. Saber nada completo me imagino ni que algo sea digno de enseñarse; (...) Y vivo así, sin goces y sin bienes, sin honores ni títulos del mundo: ¡No viviría tanto un perro inmundo! Por eso, me he entregado a la magia, anheloso por ver, de boca y acto de algún sabio espíritu, explicado tanto y tanto secreto misterioso; a fin de que no más mi torpe labio, con dolor y fatiga, lo que no sabe diga: observar el arcano tan profundo que así mantiene al mundo; ver toda actividad y todo germen pasar todas sus fases y no enredarme más en huecas frases. (...) Si tú, luna serena, que tantas noches lúgubres me viste volando siempre triste (...) ¡Oh, si de las montañas, en la altura pudiera yo gozar tu lumbre pura; flotar en las laderas del monte, con espíritus; praderas correr, besadas de tu tibia lumbre; de toda pesadumbre del saber, descargado contemplé en tu rocío, con placer, bañarme!¹⁴³⁴

Vemos que el Fausto goethiano aparece como la auténtica representación del sabio nómico al que hicimos referencia en nuestra lectura de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, un sujeto que a la vez que se encuentra en la cima del conocimiento, no tiene ningún poder -como un “perro inmundo”-, y es en esta situación en donde radicaría su justicia, pero también su miseria. El drama comienza, entonces, allí donde Occidente a puesto su meta, su figura ideal, pero representada atrabiliariamente, sumergida en la acidia. Fausto, procurando salir del *taedium vitae* en el que se encuentra, pretende un conocimiento espiritual que lo transforme, que le provea un placer puro, “descargado” del “saber de conocimiento” que es visto por el héroe como una “pesadumbre”. En principio, el Fausto de Goethe no parece anhelar un fenómeno exterior al conocimiento mismo -como sí sucede en la obra de Marlowe- sino que, más bien, ambiciona ser beneficiario de un saber que le provea la felicidad, un conocimiento eudaimónico. Pero este deseo se debe, y en esto se diferencia del Fausto lessigniano, a que el protagonista de la obra de Goethe siente una profunda inconformidad respecto al conocimiento que ya posee, al punto de mostrarlo como un lastre existencialmente infecundo y como la causa de su melancolía, razón por la cual procura ahondar en una disciplina de una naturaleza antagónica al espíritu científico e ilustrado, la magia. Además, la aparición de

¹⁴³³ *Ib.*, p. 294.

¹⁴³⁴ Johann Wolfgang Goethe. *Fausto I. Op. cit.*, pp. 57-59.

Mefistófeles hará salir a Fausto de la interioridad del conocimiento -de donde no parece salir nunca el protagonista de Lessing-, siéndole prometido un gozo que solo es posible fuera de los márgenes del saber, sea dicho gozo el placer erótico o el disfrute del poder. Por lo tanto, el pecado de Fausto no es originario, su apetencia erótica o su anhelo de poder aparece sumado apenas con la aparición demoníaca de Mefistófeles -“el fiel poder del saber”-, que le promete el instante pleno a cambio de su alma, pero a las afueras del claustro del conocimiento.

Mefistófeles es la tentación solo en tanto que permite que el saber salga de sí mismo y se efectúe en el mundo, en la exterioridad, pasando al *ergón*, haciéndose acto. No por casualidad, Mefistófeles comienza su metamorfosis de perro a forma humana, justo cuando Fausto se atreve a interpretar el pasaje evangélico “al principio era el *Verbo*” como “al principio era el *Acto*”¹⁴³⁵. Sale Fausto, entonces, del seguro y tradicional territorio del conocimiento sin poder, al pactar con esa fuerza demoníaca que promete hacer aterrizar el etéreo saber en la materialidad del mundo, es decir, que garantiza hacer de la arbitrariedad ilimitada del poder demoníaco un aliado del gran saber del erudito. También Goethe, al igual que Lessing, salva a su Fausto, pero aquél lo hace apelando, a un nuevo elemento, a otra exterioridad, ya no al placer o al poder que son las alteridades pecaminosas, sino a la amorosa inocencia del “eterno femenino”¹⁴³⁶, que la fábula occidental usa, dice Foucault, para romper el acuerdo demoníaco entre ese poder y ese saber¹⁴³⁷.

Observamos que los dos personajes aquí abordados, San Antonio Abad y el doctor Fausto, están constituidos a partir de su relación con lo demoníaco, pero con una diferencia crucial: mientras el primero -al menos en el caso de Flaubert- intenta conservar su santidad a partir de una docta ignorancia -o desprecio del saber- que, paradójicamente, lo hace víctima de la tentación de los ángeles caídos que lo hunden progresivamente en el deseo de no tener ninguna inteligencia; el otro, en cambio, es tentado por tener un gran saber que solo adquiere sentido, un sentido espiritual, si se le suma el poder mefistofélico.

¹⁴³⁵ *Ib.*, p. 102.

¹⁴³⁶ Johann Wolfgang Goethe. *Fausto II.*, trad. Manuel Antonio Matta. Lima: Pontificia Universidad del Perú, 1907., p. 409.

¹⁴³⁷ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Op. cit.*, p. 139.

Por un lado, la ignorante virtud tentada por su carencia de saber, y, por el otro, el gran conocimiento que aliándose con el poder se ha vuelto maldito.

Dicho esto, debemos ahora hablar, en los capítulos siguientes, de la tercera figura de la justicia que previamente habíamos anunciado, ya no los sueños reprimidos del justo ignorante y el sabio poderoso, sino la encarnación de la moral represora de estos sueños. Nos referimos a Diógenes, el cínico paradigmático, que más acá de cualquier obra literaria es la escenificación del idílico *sophos* nómico de la tradición clásica llevado a su límite caricaturesco, el gran sabio en la inmundicia de la total ausencia de poder. Así pues, el cínico no es, como se suele sugerir, una figura dialécticamente contraria, ni siquiera ajena, a la moral propia de su época, sino muy por el contrario, es la materialización grotesca de esa tradición, no apenas porque lleva al cuerpo los principios de la verdadera vida -cosa en la que seguiremos insistiendo en el resto de nuestra investigación-, sino, además, porque encarna la idea básica y estructural del sabio justo que es admitida en el interior de la tradición helénica (y no apenas helénica), contrario al eremita atormentado o al erudito melancólico. Se trata del saber justo y sin poder, el saber independiente y crítico del poder.

7. Desvergüenza

*Jesús dice:
Cuando os quitéis vuestros vestidos sin avergonzaos
y toméis vuestra ropa y la pongáis bajo vuestros pies
para pisar sobre ella, como hacen los niños,
entonces miraréis al Hijo del Viviente y no temeréis.*

Evangelio según Tomás

*La náusea se retira de esos hombres superiores:
¡bien!, ésta es mi victoria.
En mi reino se vuelven seguros,
toda estúpida vergüenza huye, ellos se desahogan.*

Nietzsche. Así habló Zaratustra

7.1. Transparencia

La primera de las características que habíamos señalado del *bíos alethés*, en correspondencia al primero de los rasgos de la verdad en la Antigüedad, es la falta de disimulo; una vida verdadera sería siempre una vida que no oculta nada, y no oculta nada, dice Foucault, porque no comete ningún acto deshonesto o vergonzoso que pudiera ocasionar la reprobación de los que atestiguan dicha vida. En este sentido, la vida no disimulada es, también, una que no se ruboriza, no porque se trate de una vida recatada que no se muestra, sino precisamente porque en su puesta en escena no se descubre nada que sea un motivo para ruborizarse. Para ejemplificar, Foucault comienza por hacer referencia -sin detenerse en ello- a los diálogos platónicos *Banquete* y *Fedro*, en los cuales se muestra, según él, cómo funciona este primer rasgo de la verdadera vida pero en el campo del verdadero amor (*eros alethés*), concepto que se desarrolla en *El uso de los placeres*, y al que se alude en la clase del 7 de marzo de 1984 del *Coraje de la verdad*. Aquí dice:

(...) el verdadero amor es el que no disimula, y no disimula en dos sentidos. Ante todo, porque no tiene nada que disimular. No tiene nada de vergonzoso que deba ocultarse. No busca la sombra. Acepta y es tal que puede aceptar manifestarse siempre delante de testigos. Es también un amor que no disimula por sus fines. El verdadero amor no procura obtener del amado algo que oculte a

los ojos del otro, pero sea su verdadero objetivo. No se vale de ardides ni rodeos con su destinatario. No disimula ante la mirada de los testigos, y tampoco ante la de la pareja. El verdadero amor es un amor sin disimulación.¹⁴³⁸

Esta inquietud por la cuestión de la ausencia de disimulo en materia de amor va de la mano, como bien se explica en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, del desplazamiento que realiza Platón en lo que respecta a lo erótico: “El *Banquete* y el *Fedro* indican el paso de una erótica modelada según la práctica de «corte» y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad”¹⁴³⁹. Cuando la atención no se pone ya sobre la seducción ni sobre los diferentes artilugios para conseguir el favor del amado sino más bien sobre la persecución de la verdad, necesariamente el engaño y la ocultación deben dejarse de lado a favor de la transparencia en la manifestación misma del amor. Esta misma característica del *eros alethés* platónico se aplicaría en la Antigüedad al *bíos alethés*, pero Foucault, en esta ocasión, no se basa en los textos de Platón para explicar dicha aplicación, sino que hace referencia a dos autores de la tradición estoica, justo antes de indagar el lugar que tiene este rasgo de la vida verdadera en el cinismo. El primero de los autores mencionados es Séneca, para quien la verdadera vida es aquella que se lleva como si estuviera bajo la vista de los otros¹⁴⁴⁰, pero especialmente como si se encontrara bajo la mirada del amigo, y es por esto que el intercambio epistolar tiene tanta importancia para el consejero de Nerón, ya que, a su parecer, permitiría que las existencias de los amigos se atestigüen mutuamente a través del ejercicio de la escritura y la lectura¹⁴⁴¹. El otro autor es Epicteto, que sostiene que una vida no-disimulada es aquella que se basa en la certeza de que se está siendo totalmente observado por un ojo interior que es el de la divinidad que nos

¹⁴³⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 234.

¹⁴³⁹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad 2: El uso de los placeres*. Op. cit., p. 155.

¹⁴⁴⁰ “Me ruegas que te cuente cada una de mis jornadas y en todo su desarrollo. Juzgas bien de mí al pensar que en ellas nada tengo que ocultar. Ciertamente, hemos de vivir como si nos hallásemos en público, meditar como si alguien pudiese escudriñar en lo profundo de nuestro corazón, y de hecho puede hacerlo. Pues, ¿de qué aprovecha que algo esté escondido a los hombres?” (Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio II X*, 83., Op. cit., p. 39).

¹⁴⁴¹ “Te agradezco que me escribas con frecuencia, pues de la única forma que puedes te me das a conocer. Jamás recibo tu carta sin que estemos en seguida juntos. Si los retratos de los amigos ausentes nos resultan gratos porque renuevan su recuerdo y aligeran la nostalgia de su ausencia con falaz y vano consuelo, ¡cuánto más gratas nos resultan las epístolas, que nos procuran las huellas auténticas del amigo ausente, sus auténticos rasgos! Porque la mano del amigo impresa en la epístola brinda lo que sabe muy dulce en su presencia: el reconocerlo” (*Ib.*, I. IV, 40., p. 251-252).

habita. En este sentido, la no-disimulación es la consecuencia de la estructura ontológica del sujeto que lleva ineludiblemente consigo una mirada vigilante en su alma¹⁴⁴².

Ahora bien, el cinismo, como auténtico representante de la tradición filosófica, también recoge este principio de la verdadera vida que es la no-disimulación, pero al hacerlo produce en éste “una suerte de alteración, de transvaloración que hace de su aplicación un escándalo”¹⁴⁴³, cosa que hemos dicho que siempre sucede cada vez que el cínico reafirma en su vida un principio tradicional. En efecto, lo que haremos a partir de ahora no será otra cosa que aplicar lo que hemos explicado de la dinámica transvalorativa del cínico, su ejercicio de *parakharaxis*, a cada uno de los principios del *bíos alethés* -en este caso lo no-oculto, la no-disimulación-, para así dar cuenta del potencial transgresor de su estrategia. ¿Cómo, entonces, altera el cínico este primer principio de la vida verdadera? Pues de la forma “más simple, más inmediata, más directa”: “mediante una dramatización (...) su dramatización en y por la vida misma”¹⁴⁴⁴. Nos percatamos que el cínico no va, tampoco en este punto, en contra del principio tradicional, muy por el contrario es un elemento primordial de su constitución como filósofo, solo que, a diferencia del caso de Séneca o Epicteto, dicho principio no se entiende como “ideal de conducta”, sino que es una exigencia exclusivamente válida en su escenificación efectiva, material y cotidiana. El cínico no realiza este principio viviendo *como si* estuviera bajo la mirada de un otro, fuera éste el amigo siempre presente en el intercambio epistolar, o el *demon* que estaría viéndonos desde nuestra propia interioridad; el filósofo perruno se tiende en el medio de la ciudad, de la zona más concurrida del espacio público, y allí se expone a la mirada fáctica de todos los otros: “La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que es real, material, físicamente pública”¹⁴⁴⁵.

¹⁴⁴² “Por ello puso nada menos que a cada uno un *demon* como protector personal y le encargó que lo cuidase y que fuese incansable e imposible de engañar. ¿A qué otro guardián mejor y más cuidadoso nos pudo entregar a cada uno de nosotros? Así que cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro *demon* también. Y ¿qué necesidad tienen ellos de luz para ver lo que hacéis? A esa divinidad convendría que también vosotros le prestarais juramento, como los soldados al César” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* I, 24., *Op. cit.*, p. 102).

¹⁴⁴³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 265.

¹⁴⁴⁴ *Ib.*

¹⁴⁴⁵ *Ib.*

La total exposición de la vida, como ya hemos sugerido, es un tópico muy común en las diferentes narraciones anecdóticas en torno a Diógenes de Sinope y los cínicos de la era grecorromana que siguieron sus pasos. El cínico aparece en estos textos como el filósofo totalmente carente de muros, sin paredes o velos -ni materiales ni institucionales- que lo oculten de las miradas ajenas. En este sentido, y con un tono tragicómico, decía el propio Diógenes de sí mismo que era “un sin ciudad, sin hogar, carente de patria, mendigo, vagabundo, con medios de vida los del día”¹⁴⁴⁶, mientras Dión de Prusa comenta del sinopense que “no tenía puertas, ni grandes ni pequeñas, ni casa que le fuese propia, ni hogar, como los dichosos de este mundo”¹⁴⁴⁷. Pero no por no ser ciudadano ni tener hogar opta por una vida anacorética, no se retira del espacio sociopolítico, sino que, muy por el contrario, realiza su vida filosófica –que es la cotidiana- permanente y transparentemente en el seno del espacio público más concurrido, razón por la que, según cuenta Dión, Diógenes moraba en Corinto, “lugar de encuentro de gentes muy diversas, por la importancia de sus puertos y de sus heteras y por la circunstancia de que la ciudad estaba emplazada, en cierto modo, como en la encrucijada de Grecia”¹⁴⁴⁸. Por lo tanto, la transparentación de todo acto, “tanto lo de Deméter como lo de Afrodita”¹⁴⁴⁹; “almorzar, dormir y exponer sus diatribas”¹⁴⁵⁰, se conjuga con una autoexposición de la vida en su totalidad a la mirada de todos los que conforman ese fundamental *topos* sociopolítico que es la *gran ciudad*, la *metrópolis*. Pero al cínico no le bastaba con deambular sin disimulos en el interior de este espacio -incluso desnudo si las telas disponibles no eran las de su *uniforme*¹⁴⁵¹-, sino que también llevaba la exhibición material de su vida translúcida a los eventos multitudinarios en los que podía concentrar sobre sí la mayor cantidad de miradas; tal es el caso, por dar el ejemplo que el mismo Foucault apunta, de la muerte de Peregrino durante los Juegos Olímpicos¹⁴⁵² que ya hemos comentado antes.

¹⁴⁴⁶ Diógenes Laercio, VI 38., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 285

¹⁴⁴⁷ Dión de Prusa. “De la realeza” IV 12., en: *Discursos I – XI*. Op. cit., p. 255.

¹⁴⁴⁸ Dión de Prusa. “De la virtud” 5., en: *Discursos I – XI*. Op. cit., p. 406.

¹⁴⁴⁹ Diógenes Laercio, VI 69., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 344.

¹⁴⁵⁰ Diógenes Laercio, VI 22., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 354.

¹⁴⁵¹ “El uno (Aristipo) no esperará por un atuendo de púrpura: vestido con lo que sea, irá por los sitios más concurridos, y sin desentonar hará este o aquel personaje. El otro (Diógenes) evitará una capa tejida en Mileto como algo peor que un perro o que una culebra; se morirá de frío si no le devuelves sus paños” (Horacio. “Epístolas-Libro I” 30-33., en: *Sátiras, epístolas, arte poética.*, trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008., p. 288.

¹⁴⁵² Cfr., Luciano. “La muerte de Peregrino”. en: *Diálogos*. Op. cit.

Oyarzun interpreta este comportamiento “espectacular”¹⁴⁵³ como un aspecto principal de la *estrategia antinómica* del cinismo, pero al mismo tiempo como la consecuencia de la radicalización existencial de dos importantes principios de los movimientos filosóficos helenísticos en general, y del cinismo en particular: por un lado, la prioridad de las acciones sobre los discursos, y, por el otro, la práctica de la parrhesía. Cuando se priorizan los actos (*ergón*) o, en otras palabras, las consecuencias materiales del *logos*, entonces el deber parresiástico ya no se limita a decirlo todo, sino, además, a mostrarlo todo. Una vida que se encuentra siempre exponiéndose en su totalidad hace indiscernible lo que es propio de la esfera privada y lo que es de la pública; no se trata de que prime uno sobre el otro, de que se plantee una vida desde las convenciones propias del territorio social, sino de llevar a la exterioridad aquellas que se suponen encerradas en la privacidad, *con-fundiendo* así un espacio y otro en la acción misma del filósofo. Es esto lo *espectacular* del cinismo.

Para dar cuenta de la espectacular auto-teatralización diogénica, Oyarzun hace un breve comentario de una de las anécdotas que recoge Diógenes Laercio sobre el cínico sinopense: “(Diógenes) entraba al teatro cuando los demás salían. Al preguntársele el porqué, dijo: «Es lo que me he dedicado a hacer toda mi vida»”¹⁴⁵⁴. El teatro, dice Oyarzun, es esa institución social que se ofrece como el lugar del espectáculo dentro del *nómos*, la esfera en la que “*es lícito* exponer públicamente lo privado”¹⁴⁵⁵. Por lo tanto, en el *nómos* se constituye un lugar en donde la privacidad se efectúa a los ojos del público, pero se trata de un espacio estrictamente delimitado, con paredes que delinean una clara distinción entre lo exterior y lo interior, con asientos para la expectación pasiva de un público, y con un horario específico en el que la función debe tener lugar. Diógenes aparece en escena en las fronteras del teatro, entre su adentro y su afuera, y lo hace invirtiendo las lógicas de su funcionamiento: entra por la salida justo cuando todos van saliendo. La tradicional interpretación negativa que se hace del cinismo, que lo entiende a éste como un movimiento antimoral, anticultural, antinómico, antitradicional, etc., usa precisamente este pasaje para mostrar cómo el cínico constituye su quehacer -lo que se

¹⁴⁵³ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 254.

¹⁴⁵⁴ Diógenes Laercio, VI 64., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 371.

¹⁴⁵⁵ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 255.

ha dedicado a hacer toda su vida- a contracorriente, en franca oposición a las costumbres. No obstante, la actitud meramente anticonvencional apenas tiene algo de sugerente filosóficamente hablando, y desde este punto de vista lo mismo hubiera sido entrar al teatro cuando la multitud sale, que ir de gatas cuando todos van de pie, que tenderse a las puertas del teatro para obstruir el paso, que tomar un rol activo desde la posición del público, o cualquier otro acto incómodo, extravagante y absurdo para la mayoría. Así pues, el cinismo como una vacua oposición ante lo nómico no permite desplegar una hermenéutica propiamente filosófica, y esta anécdota, entendida de esta forma, tampoco. Entrar en el teatro cuando la función ha terminado significa, ante todo, pasar por alto la utilidad nómica de exhibir al público la interioridad y convertir ese espacio en un espacio-cualquier-otro. Pero solo es posible realizar espectacularmente este acto de banalización del espacio dramático, de indistinción entre un adentro y un afuera nómico, si hay un público que lo atestigüe, por lo que se hace fundamental el incómodo y entorpecedor gesto de ir entrando al mismo tiempo que los espectadores van saliendo. De este modo, el sinopense saca el espectáculo fuera de las fronteras temporales y espaciales que el *nómos* traza con el teatro, éste es desentrañado por el cínico al mostrar su propio cuerpo en movimiento dramático como espectáculo, como la intimidad a plena luz en los umbrales de la institución. En el *vomitorium* “*devela espectacularmente al nómos*”¹⁴⁵⁶, y así expone la intimidad de la convención antes resguardada en el teatro.

Ahora bien, la fiel radicalización dramática del principio de la no-disimulación, que no es más que esta “visibilidad absoluta de la vida cínica”¹⁴⁵⁷, produce lo que Foucault denomina “una inversión de sus efectos”¹⁴⁵⁸, haciendo de dicha vida algo escandaloso y absolutamente diferente a lo que tradicionalmente se creía que era. Advertimos que una existencia así llevada, plenamente transparente, sin distinción entre lo privado y lo público, sin “inexistencia de publicidad”¹⁴⁵⁹, obliga al sujeto a transgredir las normas habituales del pudor, es decir, a tener una vida desvergonzada desde la perspectiva de lo convencional. Es bien sabido que, según los helenistas, uno de los rasgos fundamentales del cínico es, precisamente, la *anaídeia*, la *desvergüenza*¹⁴⁶⁰, característica

¹⁴⁵⁶ *Ib.*, p. 256.

¹⁴⁵⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 266.

¹⁴⁵⁸ *Ib.*

¹⁴⁵⁹ *Ib.*

¹⁴⁶⁰ “El retrato de Diógenes que se desprende de los textos antiguos revela que la desvergüenza (*anaídeia*) era un elemento integrante del patrimonio cínico” (Derek Krueger. “El desvergonzado y la sociedad”, en:

que los haría merecedores de ser (des)calificados como *perros*¹⁴⁶¹, y que ha permitido (según Sloterdijk al menos) el tránsito del concepto clásico de *cinismo* a su concepción peyorativa en la modernidad¹⁴⁶². No obstante, la desvergüenza cínica, desde la perspectiva foucaultiana, no es una finalidad en sí misma, sino el producto paradójico de la exacerbación en la obediencia de uno de los principios tradicionales de la vida verdadera: el no-disimulo.

Para comprender bien el procedimiento cínico de transvaloración (*parakharattein*) de la vida develada, de la vida no-oculta, es necesario reintroducir un elemento que ya hemos asomado en diversos momentos de esta investigación: la cuestión del conflictivo vínculo entre naturaleza y convención, entre *physis* y *nómos*, al que tendremos que volver continuamente. Si es cierto -como hemos dicho en nuestra lectura de *Las lecciones sobre la voluntad de saber*- que en la Antigüedad la ley es la discursividad de lo natural, y que la naturaleza es el suelo ontológico sobre el que se sostiene lo nómico, entonces no habría en la *physis* nada de maligno ni, por lo tanto, nada de vergonzoso. La continua autotrasparentación de la vida cínica supondría, entonces, hacer público, a través de sí mismo y sin miramientos, ese gran pilar de lo nómico que es lo natural; “debe poner de manifiesto, sin límite ni disimulación, aquello que, en el ser

Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit., p. 295); “Está claro que el impudor cínico, tal como Diógenes lo proclamó, manifiesta desdén por el *aidós*” (A. A. Long. “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit.*, p. 54); “El impudor (*anaideia*), rasgo eminente de las anécdotas sobre Diógenes y que caracterizó la conducta real de los antiguos cínicos” (M. Billerbeck. “El ideal cínico de Epicteto a Juliano”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit.*, p. 289); “Para los cínicos en sentido amplio, aunque no vivieran «bajo la vergüenza sino por encima de ella», el impudor o el descaro y el coraje en general están sin duda muy estrechamente vinculados” (Daniel Kinney. “La personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Op. cit.*, p. 393); “(Diógenes) Había hecho de la desvergüenza uno de sus distintivos y el emblema del perro le debió de parecer pintiparado para expresión de su conducta” (Carlos García Gual. *La secta del perro. Op. cit.*, p. 9); “La punta política de la ofensiva *quínica* se muestra de nuevo en un último grupo de anécdotas que tienen como protagonista a Diógenes el desvergonzado” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica. Op. cit.*, p. 263).

¹⁴⁶¹ “Son llamados cínicos por la impureza de su desvergüenza, porque con una actitud contraria al pudor humano acostumbraban a unirse con sus esposas en lugares descubiertos, puesto que consideraban lícito y honesto acostarse en público con la esposa por ser legítima su unión conyugal y predicaban que había de realizarse públicamente, como los perros en las plazas públicas o en las aldeas. Por ello arrastraron tras de sí la palabra y la denominación de perros, cuya vida imitaban” (Isidoro. “Etimologías” VIII 6, 14., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 509).

¹⁴⁶² “(...) dos rasgos de índole formal comunes al quinismo y al cinismo: el primero es el motivo de la autoconservación en tiempos de crisis; el segundo, una especie de desvergonzado y «sucio» realismo que, sin consideración a las convenciones morales, se confiesa partidario de «lo que es el caso»” (Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica. Op. cit.*, p. 301).

humano, es del orden de la naturaleza y, por lo tanto, del orden del bien”¹⁴⁶³. Así pues, la fulgurosa expresión cínica de esta naturalidad -expresada en la pública masturbación diogénica¹⁴⁶⁴ o, también, en la abierta y no velada unión sexual entre Crates e Hiparquía¹⁴⁶⁵-, aunque suele ser considerada una conducta indecorosa, es tan solo la dramatización estricta, tosca y simple del principio de que hay que vivir sin tener que ruborizarse por lo que se hace dado que siempre se hace el bien (lo natural).

Así planteada la dinámica cínica de transvaloración de la vida no-disimulada, no queda claro en lo absoluto si es posible hablar de la desvergüenza (*anaideia*) como de un valor propio y distintivo del cinismo. ¿Diógenes, Crates o Hiparquía realizan un acto vergonzoso por el cual se pueda decir que estos son impudorosos? Ya decíamos en el capítulo segundo de nuestra investigación, cuando abordábamos “el silencio de Apolo” en la tragedia euripídica *Ión*¹⁴⁶⁶, que había una diferencia entre la *sinvergüenzura* del que comete un acto desvergonzado incluso pareciéndole vergonzoso, y la desvergüenza del que realiza sin ningún pudor actos que a los demás le parecen impúdicos. Pero, ¿se puede denominar desvergüenza a esta segunda forma de actuar? Para dar solución a esta cuestión de la impudicia, primero es necesario hacer algunas aclaraciones sobre lo que es la vergüenza (*aidós*) en la Antigüedad y especialmente en la esfera filosófica. En el mito narrado por Protágoras en el diálogo platónico que lleva el nombre de dicho sofista, la vergüenza aparece como una herramienta moral de corrección social y convivencia entre los hombres. Dice el abderita:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el *pudor* (*aidós*) y la justicia (*diké*), para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el *pudor* y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo

¹⁴⁶³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 267.

¹⁴⁶⁴ “Masturbándose (Diógenes) en una ocasión en la plaza, dijo: «¡Ojalá fuera posible también no tener hambre, frotándose el vientre!»” (Diógenes Laercio, VI 46., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 345).

¹⁴⁶⁵ “La costumbre se contrapone al comportamiento, como cuando la mayoría de los hombres se retiran para unirse con sus mujeres, mientras que Crates se unía públicamente con Hiparquía” (Sexto Empírico. “Bosquejos pirrónicos” I 14, 153 (= n.º 480 de Diógenes)., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 508).

¹⁴⁶⁶ Cfr., Eurípides. “*Ión*”, en: *Tragedias*. Op. cit.

mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el pudor los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del *pudor* y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.»¹⁴⁶⁷

Aquí, el *aidós* -junto a la justicia- se presenta como el don divino de un poder socializador necesario para procurar el orden cívico, que es repartido a todos equitativamente y que se vincula estrechamente al *nómos* en tanto que el dios convierte en ley sagrada el *participar* de dicho don. Pero, ¿qué significa “participar del pudor”? Según Aristóteles, la vergüenza no es una virtud en sí misma, sino una afección corporal, una pasión, “una especie de miedo al desprestigio y equivale a algo parecido al miedo al peligro: así, los que sienten vergüenza se ruborizan, y los que temen la muerte palidecen”¹⁴⁶⁸. Si la vergüenza es algo que se siente y se manifiesta cuando se realizan malas acciones, entonces, según dice el estagirita, el hecho de sentir dicha pasión no tiene nada de loable, “pues el pudor acompaña a las acciones voluntarias, y el hombre distinguido jamás comete voluntariamente acciones vergonzosas”¹⁴⁶⁹. Siguiendo la línea argumentativa, Aristóteles sostiene que la vergüenza solo es “buena en hipótesis”¹⁴⁷⁰; es decir, solo sería provechosa si, antes de realizar cualquier acto, se considera hipotéticamente si éste le causaría vergüenza o no, con el fin de que mediante esta representación imaginaria logre evitar la situación impúdica que le permita conservarse en la virtud. Según la observación aristotélica, esa pasión que es el pudor -el justo medio entre la desvergüenza y la timidez¹⁴⁷¹- es una especie de umbral que comunica lo nómico y lo natural en el sujeto, ya que, si bien es un brote fisiológico visible en el sonrojo, dicha

¹⁴⁶⁷ Platón. “Protágoras” 322 cd., en: *Diálogos I. Op. cit.*, pp. 526-527. Los responsables de la traducción y notas de esta edición han preferido traducir *aidós* por la expresión “sentido moral”, que nosotros hemos cambiado aquí por el término *pudor*. Al respecto, en una extensa nota al pie, los editores, citan a R. Mondolfo: “Me parece que sólo la expresión 'sentimiento o conciencia moral' puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de 'pudor, respeto, vergüenza', pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua”. Por nuestra parte, en vez de usar un término más general que englobe los fenómenos específicos que puedan referir el término *aidós*, hemos preferido traducirlo con el vocablo “pudor” que refiere su “sentido originario” y que tiene relación directa con la temática del presente capítulo.

¹⁴⁶⁸ Aristóteles. *Ética Nicomáquea* IV 9, 10., trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993., p. 234.

¹⁴⁶⁹ *Ib.*, IV 9, 25-30., p. 234.

¹⁴⁷⁰ “La vergüenza, sin embargo, podría ser buena en hipótesis: si alguien hiciera tal cosa se avergonzaría” (*Ib.*, IV 9, 30., pp. 234-235).

¹⁴⁷¹ Aristóteles. *Ética eudemia* III 7, 25., trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993., p. 486.

manifestación es fruto de una consciencia moral vinculada a una mirada enjuiciadora, sea la del conciudadano, la de dios o la propia escindida. Es en este sentido que hay que entender una de las más enigmáticas anécdotas que recoge Laercio sobre los cínicos: “Al ver (Diógenes) en cierta ocasión ruborizarse a un chico, le dijo: «¡Ánimo, porque ése es el color de la virtud!»”¹⁴⁷². Cuando el sinopense celebra el enrojecimiento de unas mejillas lo que hace es dirigir la atención hacia la emersión de la naturaleza en el cuerpo, pero no de la naturaleza como una instancia pura e independiente, sino en su lazo más estrecho con la convención, en tanto envés de lo nómico, en tanto suelo fisiológico por fin descubierto, develado, *des-oculto* de la moral; el sonrojo se comprende aquí como el lugar en el que *physis* y *nómos* se *indiferencian* como fruto de la experiencia del pudor.

No obstante, según nuestra experiencia más habitual, participar del pudor no significa apenas que éste se manifieste en nuestro semblante, sea en el rubor, un gesto o de cualquier otro modo, sino, muy por el contrario, en el encubrimiento mismo de lo vergonzoso; tener *aidós* sería, en este sentido, evitar las situaciones en las que la vergüenza pueda manifestarse y velar los pensamientos que producen dicha pasión. Visto así, la vergüenza funcionaría siempre aliándose con el encubrimiento, reforzando la diferencia entre lo privado y lo público, dando pauta sobre lo que debe permanecer en el interior y aquello que es lícito mostrar, y amenazando siempre con el brote de un rubor que ponga en evidencia al incauto que ha sacado a la luz aquello que debía permanecer en las sombras. Así como la risa, según la fórmula bergsoniana, es la expresión fisiológica de un enjuiciamiento moral sobre el inadaptado¹⁴⁷³, el sonrojo sería, por su parte, la manifestación corporal de un castigo nómico que el sujeto, en nombre de la comunidad, se infunde a sí mismo. De esta manera, el rubor de la vergüenza no es la indicación de la posesión de una virtud, sino, al revés, el anuncio de que se ha cometido un acto desvergonzado, de que se ha trasgredido el pudor. Para el filósofo cínico, lo destacable de este enrojecimiento del rostro, es que aparece como si fuera la franquía natural de un fallo moral, y en este sentido funciona como si se tratase de un brote cínico: a través de la mera expresión fisiológica (de la *physis*) muestra que el *nómos* no ha sido acatado.

¹⁴⁷² Diógenes Laercio, VI 54., en: José Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 329.

¹⁴⁷³ Cfr., Henry Bergson. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Argentina: Losada, 1986., p. 124.

Es bajo esta mirada que Epicteto entiende el *aidós* diogénico¹⁴⁷⁴ que comentamos en el cuarto capítulo de este trabajo: la razón por la que el cínico sinopense se expone a la mirada de todos sin nunca ruborizarse y sin ningún tipo de timidez, es porque se encuentra resguardado en el pudor (*aidós*). Así entendido, el pudor -más que un don ofrecido por la compasión de los dioses (Platón), o una pasión parecida al temor (Aristóteles)- es un *topos*, un lugar, una especie de reserva que se obtiene al mantenerse en continuidad con los principios fundamentales del *nómos*, y que le permite al sujeto -en este caso al cínico- no temer nunca el que se le vea en cada instante de su vida, justamente porque dicho espacio, al tiempo que se construye evitando los actos vergonzosos, también protege al sujeto de dichos actos. Vemos, entonces, que tanto la *sinvergüenzura* apolínea de cometer el acto vergonzoso -para sí y para los otros-, como la *desvergüenza* diogénica de transparentarse plenamente por encontrarse protegido en el pudor, parten de un suelo nómico-moral, sea como transgresión o como afirmación de esa superficie. Por lo tanto, ni Diógenes ni Apolo ignoran o rechazan éticamente el principio nómico, más bien, participan de éste; mientras el cínico no se avergüenza porque, a pesar del sesgado juicio ajeno, se conserva en el *nómos* -exactamente en ese sitio donde la convención y la naturaleza se comunican-, el dios, por su parte, al dar por cierto el saber nómico -un saber claramente vinculado a lo divino- y violar los márgenes de éste, entonces se avergüenza, calla y se oculta. Claramente, no estamos frente al caso del extranjero con costumbres ajenas que, incluso actuando de la forma más disonante respecto al entorno en el que se encuentra, no se sonroja porque lleva consigo una estructura nómica distinta; ni tampoco se trata aquí de la situación del nihilista que no se avergüenza de nada de lo que hace porque no responde a ningún principio moral (quizás este último sea el caso de la *desvergüenza* cínica moderna paradigmáticamente representada en *El sobrino de Rameau* de Diderot).

Ahora bien, ¿es efectivamente posible llamar desvergonzado al comportamiento diogénico cuando justamente hemos afirmado, junto a Epicteto, que el cínico es ese que se conserva en todo instante en el *aidós*, en el pudor? Lo que diferencia el *aidós* cínico del pudor común, es que mientras éste actúa internamente distinguiendo lo que debe permanecer oculto de lo que debe estar a la vista, aquél consiste, a la inversa, en *indiferenciar* (ya hemos hablado del carácter *adiafórico* del pensamiento cínico)

¹⁴⁷⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22, 13-18. *Op. cit.*, p. 321

parresiásticamente lo privado de lo público. Si para el cinismo lo malo y vergonzoso lo es tanto en la intimidad como a la vista de todos -por lo que no debe realizarse ni en un momento ni en otro-, y lo bueno lo es siempre también en cualquier instancia -por lo que no tiene nada de vergonzoso hacerlo con o sin testigos-, entonces el pudor que distingue en qué momentos puede mostrarse o no algo ante terceros es útil solamente para quienes no son sabios y virtuosos, pero aquél que está entregado al saber y la virtud y se encuentra siempre en el *topos* del *aidós* solo hace uso de él para diferenciar los actos loables de los reprochables, pero nunca para distinguir lo que se puede hacer en público de lo que debe realizarse en privado; nunca fue tan adecuada la expresión “no tener nada que esconder”. En este sentido, el pudor tiene que ver mucho más con un cuidado de sí mediado por la obediencia de la ley o la virtud, que con una reserva respecto a los otros, y así lo entiende Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* cuando habla del *aidós* del buen gobernante que describe Platón en su *Carta VII*. Dice el filósofo francés:

(...) el *aidós* no es, sin más, el respeto que los gobernados deben a los gobernantes; en cambio, debe ser en cierto modo *una relación interna de los gobernantes consigo mismos*, un respeto de los gobernantes por sus obligaciones, por la ciudad y por las leyes de la ciudad. Y el *aidós* los hará capaces de someterse a las leyes como un esclavo. *Ser esclavo de la ley, querer constituirse en esclavo de la ley: esto va a caracterizar el aidós* (el respeto) de quienes gobiernan, ese respeto por sí mismos, por la ciudad y por las leyes. Y dicho respeto va a motivar como consecuencia el respeto que los otros —los gobernados— podrán tener por ellos. Hay que comprender, por tanto, que *aidós* es una virtud que caracteriza la relación de los gobernados con los gobernantes, pero también y sobre todo la actitud de estos últimos para consigo mismos.¹⁴⁷⁵

El cínico -que, como veremos, es también en cierto sentido un soberano-, al igual que el mandatario ideal platónico, debe tener esta relación consigo misma mediada por una servil obediencia al *nómos*, solo que al radicalizar esta subordinación dejándose apresar dentro de esta relación con la mismidad que es el *aidós*, produce la difuminación de todas las fronteras y termina por mostrarse en plenitud; “La vida no debe ser oculta - dice Foucault- porque quien vive la vida filosófica y se conduce en conformidad con las

¹⁴⁷⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit., pp. 241-242.

reglas del pudor no tiene que esconderse y todo el mundo puede ver lo que hace”¹⁴⁷⁶. Justo por esto, aunque se encuentre en el territorio del pudor, el cínico escandaliza y es tildado de indecoroso, y es que en su pudorosa auto-transparentación devela algo que el resto procura mantener oculto: la naturalidad del cuerpo. Al poner el acento sobre la idea clásica de la *physis* como pilar del *nómos*, el cínico vuelve inocua la vergüenza que radica en diferenciar lo natural-oculto de lo nómico-público, y a través de su *in-diferencia* -en la que “el *nómos* es revertido de forma que se hace manifiesta la *physis*”¹⁴⁷⁷- pone en evidencia el prejuicio vulgar e infundado de que lo natural (como lo es el cuerpo y cualquiera de sus expulsiones humorales) debe ser ocultado. No obstante, el pudor suele ser vinculado, justamente, a esta ocultación de lo *physiológico* y corporal; Agamben, por ejemplo, dice en el último volumen de su *Homo Sacer* que la vergüenza radica fundamentalmente en el deseo del sujeto de esconder su propio cuerpo debido a una incapacidad inexorable de asumirlo como suyo¹⁴⁷⁸, y Levinas, en esta misma línea, sostiene:

La vergüenza asciende cada vez que somos incapaces de hacer que los otros olviden nuestra desnudez (*nudity*) básica. Está relacionada con todo lo que queremos esconder y no podemos enterrar o cubrir. El hombre tímido, que es todo piernas y todo brazos, es fundamentalmente incapaz de cubrir la desnudez (*nakedness*) de su presencia física con su persona moral. La pobreza no es un vicio, pero es vergonzosa porque, así como los harapos del mendigo, muestra la desnudez (*nakedness*) de una existencia incapaz de esconderse a sí misma. Esta preocupación de vestirse para esconderse concierne a cada manifestación de nuestras vidas, nuestros actos y nuestros pensamientos. (...) Es el gran mérito de *Journey to the End of the Night* de Céline, gracias a un maravilloso instinto por el lenguaje, el haber desvestido el universo en un cinismo autista y desesperado.¹⁴⁷⁹

En este agudísimo pasaje de *De l'évasion*, Levinas nos brinda la mejor caracterización posible de esa vergüenza sobre la que el cinismo pone en funcionamiento su mecanismo *parakharáktico*. Antes que nada, lo vergonzante aparece aquí relacionado con dos factores que, no casualmente, son rasgos tradicionales del filósofo cínico: la

¹⁴⁷⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 309.

¹⁴⁷⁷ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 337.

¹⁴⁷⁸ Giorgio Agamben. *El uso de los cuerpos. Homo Sacer; IV, 2*. Op. cit., p. 147-148.

¹⁴⁷⁹ Emmanuel Levinas. *On escape. De l'évasion*. California: Stanford University Press, 2003., p. 64 (Traducción persona).

desnudez y la exposición a la mirada de los otros. Además, para ejemplificar el vínculo entre vergüenza y desnudez, Levinas hace alusión a otro elemento característico del cínico: la parca vestimenta del pobre mendicante, que “muestra (...) una existencia incapaz de ocultarse a sí misma”. En efecto, el filósofo perruno, con su hábito frugal, su inmundito uniforme, procura manifestar no solo la incapacidad de la ocultación sino, sobre todo, el deseo de revelarse a sí mismo continuamente. Pero, a pesar de esta desnudez mendicante expuesta a la mirada pública, vemos que el cínico no experimenta la vergüenza, muy por el contrario se regocija en su situación, la cual considera virtuosa y de la que extrae, según dice Diógenes Laercio, un placer verdadero (*alethés hedoné*), lo que nos podría llevar a considerar -de nuevo- que los sabios de herencia diogénica se oponen a través de una pantomímica desvergüenza, de modo explícito y sin matices relevantes, al principio nómico del pudor. No deja de ser llamativo que Levinas para describir el acto de “desvestir el universo” que logra la obra de Céline, dice que se trata “de un cinismo autista y desesperado”, asociando así lo cínico con la empresa de desnudarlo todo y, quizás, por ello mismo, con lo impúdico.

No obstante, ya en el interior de la cita de *De l'évasion* se halla la explicación de por qué un sujeto como el cínico no se ruboriza de su desnuda condición, y no se trata en lo absoluto, como veremos, de que sea un impúdico sin más. En este fragmento Levinas asocia el pudor con la incapacidad de cubrir la desnudez de la “presencia física” con la “persona moral”, por lo que ésta sería el velo que usaría el individuo para disimular su ineludible condición *en sí vergonzosa* de corporalidad viviente. Ahora bien, si el cínico es incapaz de sentirse avergonzado, no es porque sea un carente de pudor, un desvergonzado, sino porque ha producido en su espectacularidad existencial una indistinción, una *con-fusión*, entre la presencia física (*physis*) y la persona moral (*nómos*). Tal como dice Epicteto, el cínico siempre se encuentra cubierto por el *aidós* (quizás el *valor* más antiguo de la cultura occidental), y es este perpetuo estar en el pudor lo que le permite estar siempre al desnudo. Pero lo paradójico de este velo es que dura lo que dura el querer estar continuamente expuesto, es el no desear estar oculto lo que permite encontrarse al resguardo del *aidós*, y ahí en donde surja el deseo de esconderse -el sentimiento de vergüenza- ya no se estará en el pudor. De este modo, el cinismo *moraliza la presencia física y encarna a la persona moral*; convierte la continua y plena exposición en el único plano en el que es posible poner a prueba —es decir, ensayar y comprobar— una vida virtuosa, o, en otras palabras, hace de la vida no-oculta la condición de posibilidad

de la vida moral. En este sentido, el filósofo perruno lleva hasta sus últimas consecuencias (materiales) lo que Agamben denomina *forma de vida*, esa “vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”¹⁴⁸⁰, ya que el cínico borra todas las fronteras que separan el *bios* del *zoé*, la estética de lo puro, la *physis* del *nómos* y lo desnudo de lo pudoroso. Por eso, si bien Oyarzun no desatina del todo cuando sostiene que “la desvergüenza cínica es la relevante aceptación y acogida de la naturaleza en uno mismo y, ante todo, en el propio cuerpo”¹⁴⁸¹, su afirmación sería igual de correcta si dijera que esta es la definición del pudor cínico.

Podemos ver, entonces, que la transvaloración cínica del primer rasgo del *alethés bios*, el principio de la no-disimulación, se presenta como la consecuencia de la aplicación severa de dicho rasgo, produciendo una inversión de las reglas habituales de ocultación y exposición de la propia existencia que este principio de la vida verdadera reforzaba espontáneamente incluso dentro de la esfera filosófica; “El pensamiento filosófico tradicional -dice Foucault-, bajo la consigna de la vida no disimulada, planteaba o prolongaba en el fondo la exigencia del pudor, aceptaba sus hábitos”¹⁴⁸². Pero el cínico, en el interior de esta tradición filosófica y en seguimiento de sus principios de vida, rompe, sin embargo, con la continuidad de los hábitos que presuntamente suponen, haciendo aparecer dicha vida como una vida desvergonzada; “el cinismo, al aplicar al pie de la letra el principio de la no disimulación, hizo volar en pedazos el código de pudor al que ese principio, implícita o explícitamente, seguía asociado”¹⁴⁸³. No obstante, la discontinuidad o ruptura cínica respecto al “código de pudor” y los hábitos, no es “una suerte de exacerbación de la vergüenza nómica”¹⁴⁸⁴, no se trata de un desborde del *aidós* o un ponerse por encima de éste, sino, muy por el contrario -y en continuidad con la estrategia de *parakharaxis* cínica-, es el resultado de permanecer permanentemente en la interioridad del pudor, un espacio en donde lo vergonzoso ya nada tiene que ver con la exposición o el disimulo, lo que salta a la vista en esa máxima antisténica que dicta: “lo vergonzoso es vergonzoso, si lo parece y aunque no lo parezca”¹⁴⁸⁵. Habitar el *aidós* es incorporar la idea de que la vergüenza no depende del enjuiciamiento de terceros sino del

¹⁴⁸⁰ Giorgio Agamben. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2010., p. 13.

¹⁴⁸¹ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., pp. 337-338.

¹⁴⁸² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 268.

¹⁴⁸³ *Ib.*

¹⁴⁸⁴ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 337.

¹⁴⁸⁵ Plutarco. “Como debe el joven escuchar la poesía”, en: *Moralia* 33c. Madrid: Gredos, 1992. p. 146.

talante moral de los actos (lo vergonzoso es siempre vergonzoso, resguardado tras las paredes del hogar o totalmente expuesto en la plaza pública), se trata de borrar la línea divisoria entre lo privado y lo público (cosa que hace estando siempre expuesto ante la mirada ajena) y de mostrar la naturaleza (*physis*) como el digno y divino soporte de la convención (*nómos*) que el filósofo debe develar parresiásticamente por su compromiso con el descubrimiento de la verdad.

8. Pobreza

*Indicadme -por favor- dónde mora dama Pobreza,
dónde pastorea, dónde seste a al mediodía,
porque desfallezco de amor por ella.*

Francisco de Asís. Sacrum Commercium

*La “altísima pobreza”, con su uso de las cosas,
es la forma-de-vida que comienza cuando
todas las formas de vida en Occidente
han llegado a su consumación histórica.*

Giorgio Agamben. Altísima pobreza

8.1. Vida sin mezcla

Tal como ya hemos anunciado, el segundo rasgo de la vida verdadera, en continuidad con la segunda características de la verdad según el paradigma tradicional de la Antigüedad, es que es inmaculada, pura, sin mezcla, sin alteridad, sin dependencia respecto a lo que podría serle ajena, y, por ende, es una vida que “está en perfecta identidad consigo misma”¹⁴⁸⁶. Según Foucault, esta caracterización del *alethés bíos* tomó en la esfera filosófica dos estilísticas de la existencia muy distintas entre sí, pero a la vez estrechamente ligadas: por un lado, la “estética de la pureza”, y, por el otro, la “estilística de la independencia”¹⁴⁸⁷. La primera la encontramos, sobre todo, en la catártica platónica que procura liberar, purificar y salvaguardar el alma del influjo caótico y perturbador del cuerpo, en particular, y de toda la materialidad de la existencia, en general¹⁴⁸⁸. La segunda se manifiesta con mayor nitidez en las doctrinas helenísticas (epicúreos¹⁴⁸⁹, estoicos¹⁴⁹⁰,

¹⁴⁸⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 268.

¹⁴⁸⁷ *Ib.*

¹⁴⁸⁸ “- ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?” (Platón. “Fedón” 64e-65a., en: *Diálogos III*. Op. cit., p. 41).

¹⁴⁸⁹ “También el *bastarse uno a sí mismo* lo consideramos un gran bien, y no para usar a todo trance de pocas cosas, sino para que, cuando no tengamos mucho, lo poco nos baste, sinceramente convencidos de que lo más dulcemente disfrutan la abundancia los que menos la necesitan, y que todo lo natural es fácil de conseguir, y lo vano difícil” (Epicuro. “Carta a Meneceso”, en: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* X, 121., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 400).

¹⁴⁹⁰ “Puedes ser invencible si no te avienes a ningún combate en el que no dependa de ti vencer. Mira, no sea que, arrebatado por la representación, cuando veas a alguien al que honran más que a ti o muy

etc.), que, tal cual vimos en nuestro primer capítulo, tienen entre sus principales objetivos la posesión de una vida autárquica, lo que solo es posible alcanzar liberando a la propia vida -toda ella- de cualquier elemento que pueda volverla dependiente de algo exterior, y entrenándose para volverse invulnerable a los caprichos de la diosa Fortuna. El *adiaphorós* (indiferencia) cínico, del que hemos venido hablando, justo se enmarca en la estilística de esta tradición alejandrina de la vida sin mezcla que se traduce en vida independiente, desprendida, que no necesita nada salvo a sí misma. Pero también aquí, el cínico toma, encarna y ejecuta dramatúrgica y materialmente este principio, de modo que lo transvalora y lo convierte en una vida-otra que toma la apariencia escandalosa e inaceptable de la pobreza.

Foucault advierte muy pronto la complejidad del tema de la pobreza asociada a la vida verdadera en la Antigüedad helénica. Bien se sabe que la exaltación de la vida frugal tuvo una relevancia notable en la cultura occidental, tanto en la esfera filosófica como, sobre todo, en la religiosa, donde quizás el ejemplo más paradigmático sea el franciscanismo con su erótica caballerescas en torno a la “dama *Pobreza*”¹⁴⁹¹. Pero ya en el siglo V a.C., el mismo Sócrates enseñaba que la vida filosófica es una que se vive sin estar atada a las riquezas: “Por esta ocupación -dice en *Apología*- no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran *pobreza* a causa del servicio del dios”¹⁴⁹², y más adelante “Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: *mi pobreza*”¹⁴⁹³. Jenofonte, por su parte, dice de su maestro: “Era, en efecto, *tan frugal* que no sé si alguien habría podido trabajar tan poco como para cobrar lo que le bastaba a Sócrates”¹⁴⁹⁴. Además, ya habíamos dicho en nuestro sexto capítulo que la figura tradicional del sabio nómico, de aquél que enuncia la ley, es la “del hombre de manos puras”, “que no está manchado”¹⁴⁹⁵, y se distingue por estar “debajo de una verdad, sin riqueza ni poder”¹⁴⁹⁶.

poderoso o especialmente bien considerado, creas que es feliz. Pues si la esencia del bien estuviera en lo que depende de nosotros, no hay lugar para la envidia ni para los celos. Tú mismo no querrás ser general ni prítano ni cónsul, sino libre. Y para eso hay un camino: el desprecio de lo que no depende de nosotros” (Epicteto. *Manual* 19., trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995., p. 192).

¹⁴⁹¹ Cfr., San Francisco de Asís. *Escritos. Biografías. Documentos de la época.*, ed. José Antonio Guerra. Madrid: BAC, 1998., pp. 931-960.

¹⁴⁹² Platón. “*Apología*” 23 b-c., en: *Dialogos I. Op. cit.*, pp. 157-158.

¹⁴⁹³ *Ib.*, 31 c., p. 170.

¹⁴⁹⁴ Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates* I, 5., trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993., p. 43.

¹⁴⁹⁵ Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Op. cit.*, p. 211.

¹⁴⁹⁶ *Ib.*, p. 184.

A pesar de que la sociedad grecorromana no dejó de dar relevancia a la cuestión de la pureza –“la pureza es la condición necesaria para decir y ver el *nómos* como despliegue del orden”¹⁴⁹⁷-, ésta no fue relacionada con la desposesión, sino principalmente con el cumplimiento de la ley –“el impuro es aquél que tiene los ojos cerrados al *nómos*. Es impuro porque es *ánomos*”¹⁴⁹⁸-. Más bien, la pobreza solía ser entendida por los filósofos clásicos como un fenómeno perjudicial desde un punto de vista sociopolítico. Dice Platón al respecto en su *República*: “(la pobreza) genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios”¹⁴⁹⁹; y Aristóteles en el libro II de la *Política*: “la pobreza engendra sediciones y crímenes”¹⁵⁰⁰. Asimismo, como bien señala Foucault, en la sociedad grecorromana existía una oposición “reconocida, convalidada y estructurante”¹⁵⁰¹ entre, por un lado, los primeros, los mejores, que se encuentran en una posición sociopolítica y económica privilegiada, y, por el otro, el vulgo, la multitud, que carece de poder, de formación y de fortuna. Incluso, autores como Séneca que afirmaban que no había diferencias esenciales entre el alma de un siervo y la de un amo –“Esta alma puede encontrarse tanto en un caballero romano, como en un liberto, como en un esclavo”¹⁵⁰²-, no dejan de considerar que ellos mismos se encuentran entre los mejores en oposición a la multitud ignorante –“hemos de considerar atentamente de qué manera podemos protegernos del vulgo”¹⁵⁰³-, estando dicha distinción (los mejores / el vulgo) claramente relacionada a un fenómeno político y económico. No deja de ser cierto, sin embargo, que entre estos últimos se incluyen a individuos adinerados y poderosos, y entre los distinguidos hay algunos casos excepcionales de sabios relativamente pobres que, justamente, suelen ser cínicos, como es el caso de Demetrio, el apreciadísimo amigo de Séneca –“sin duda escucho con otro espíritu las enseñanzas de nuestro Demetrio, cuando le he visto desnudo, echado sobre algo peor que la paja: no es maestro de la verdad, sino testigo de ella”¹⁵⁰⁴-.

¹⁴⁹⁷ *Ib.*, p. 210.

¹⁴⁹⁸ *Ib.*, p. 209.

¹⁴⁹⁹ Platón. “*República*” IV 422a., en: *Diálogos IV.*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988., p. 204.

¹⁵⁰⁰ Aristóteles. *Política* II 1265b, 13., trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1988., p. 106.

¹⁵⁰¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 269.

¹⁵⁰² Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* IV 32, 11. *Op. cit.*, pp. 230-231.

¹⁵⁰³ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 14, 9. *Op. cit.*, p. 151.

¹⁵⁰⁴ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 20, 9. *Op. cit.*, p. 179.

En cualquier caso, el problema de la frugalidad como característica del *bíos alethés* no dejó de ser problemático en el mundo antiguo, y se evidencia en éste una tensión respecto a la conciliación de la vida verdadera con la vida desposeída, que se intenta solventar en el ambiente estoico de la época imperial a través de una especie de virtualización técnica de la pobreza, o, también -y en relación con esta virtualidad-, convirtiendo la máxima de la vida independiente en algo vinculado, no ya a una efectucción real y corporal de la desposesión, sino a un mero estado de consciencia. Ambos mecanismos son comentados por Foucault en *La hermenéutica del sujeto* cuando habla de los diferentes ejercicios ascéticos que Séneca recomienda a Lucilio en sus epístolas morales¹⁵⁰⁵. Respecto a la virtualidad del ejercicio de pobreza, Foucault comienza por recordar que Séneca no solo no era verdaderamente pobre¹⁵⁰⁶ sino que, además, sus contemporáneos le acusaron de haber robado cuantiosas sumas de dinero¹⁵⁰⁷, por lo que dicho ejercicio sería, en cierto sentido, fingido. No obstante, dado que el mismo Séneca recomendaba tomar durante breves períodos de tiempo un tipo de vida austero que le permitiera entrenarse en el desapego y así prepararse contra cualquier infortunio, esta ascesis estaría dotada, entonces, de cierta realidad; sostiene Séneca: “tomarse, de cuando en cuando, algunos días para ejercitarse, mediante la pobreza simulada, en la verdadera”¹⁵⁰⁸. Esta práctica virtual -real y fingida a la vez-, junto a otros procedimientos ascéticos, producirían en el sujeto cierto estado de consciencia que lo independizaría de cualquier posesión, incluso en el momento mismo que la lleva consigo; “su posesión (la de la riqueza) no te la prohíbo -dice Séneca a Lucilio-, mas quiero que las poseas sin temor; y esto lo conseguirás únicamente si te persuades de que aun sin ellas puedes vivir feliz”¹⁵⁰⁹.

¹⁵⁰⁵ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Op. cit., p. 402.

¹⁵⁰⁶ “A continuación (Nerón) colmó de larguezas a sus principales amigos (Burro y Séneca). Y no faltaron quienes reprocharan a aquellos varones que hacían gala de austeridad el haberse repartido casas y villas como un botín con aquella ocasión” (Tácito. *Anales* XIII 18., trad. José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 1980., p. 117).

¹⁵⁰⁷ “¿Por medio de qué sabiduría —decía Suilio de Séneca—, de los preceptos de qué filósofos se había ganado en cuatro años de amistad con el príncipe trescientos millones de sestericios? Añadía que en Roma los testamentos y los viejos sin descendencia eran cazados en una especie de red que él tendía, que Italia y las provincias estaban exhaustas por su insaciable usura (*Ibid.*, XIII 42, 4., p. 139).

¹⁵⁰⁸ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 20, 13. Op. cit., p. 180.

¹⁵⁰⁹ *Ib.*, II 18, 13., p. 171.

8.2. La independencia canina

Frente a esta técnica de sí propuesta por el “ladrón y riquísimo” Séneca, que “elaboró extensamente la idea de que la verdadera vida es una vida de desapego virtual en lo concerniente a la riqueza”¹⁵¹⁰, tenemos la pobreza concreta, material, física e indefinida del cínico¹⁵¹¹. Con los cínicos desaparece la ambigüedad estoica respecto a la desposesión, que no se trata ahora de una mera prueba o ejercitación temporal y tampoco de un guardar distancia de ella a través de un mecanismo intelectual. El cinismo afirma sin matices la pobreza que supone el principio de la vida sin mezcla y, al hacer de toda su vida un trabajo ascético, no distingue el entrenamiento en la miseria de la vida plenamente miserable. Foucault enumera y desarrolla de forma breve tres características fundamentales de esta pobreza canina en contraste con la frugalidad virtual que se desarrolló entre los filósofos del pórtico.

En primer lugar, la pobreza cínica -dice Foucault-, a diferencia del mero desapego espiritual de los estoicos, es corporalmente (aunque, también, simbólicamente) real. El cínico realiza un despojamiento de todos los elementos materiales de la existencia, incluyendo aquellos que por costumbre suelen ser considerados indispensables, y las muy pocas posesiones que lleva consigo, o son en realidad imprescindibles para la subsistencia, o tienen un valor más bien alegórico que anuncia -refiriendo la tradición mítico-heroica- esta vida que es la del hombre pobre y virtuoso, virtuoso en la práctica de su pobreza. Si nos detenemos a revisar cada aspecto de la puesta en escena del cínico, nos toparemos siempre con esta parquedad material y simbólica. Tenemos, por ejemplo, su modo de vestir¹⁵¹²; ya el mismo Diógenes¹⁵¹³, el que “se envolvió en su tosco manto”¹⁵¹⁴,

¹⁵¹⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 270.

¹⁵¹¹ *Ib.*

¹⁵¹² Quizás la excepción de este rasgo cínico sea el caso de Menedemo de Lámpsaco: “Su atuendo era el siguiente: una túnica talar grisácea ceñida a su cuerpo con un cinturón púrpureo, un sombrero de cuero arcadio sobre la cabeza con los doce signos del zodiaco bordados, unos coturnos trágicos, una barba super larga y un báculo de fresno en la mano” (Diógenes Laercio, VI 102., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 559).

¹⁵¹³ Este extremo desaliño en el vestir es claramente una herencia antisténica: “Sócrates, al ver que Antístenes siempre dejaba visible la porción rota de su manto, le dijo: «¿No dejarás de darte bombo ante nosotros?»” (Eliano. “Historia varia” IX 35., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 132).

¹⁵¹⁴ Plutarco. “Sobre la comida de carne” I 6, p. 995 c-d., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 257).

advertía que “cuidarse de los cortes de pelo y los vestidos más allá de lo necesario es propio de desgraciados o de delincuentes”¹⁵¹⁵, y por esto, según dice Tertuliano, Crates¹⁵¹⁶ vestía solo un manto, “pues, en efecto, no hay nada más cómodo que un manto, aunque esté doblado (...). Cuando uno se lo pone, no se tarda nada en vestirse, puesto que toda su dificultad radica en envolverse sin ceñirse con él”¹⁵¹⁷. Sin embargo, cabe la pregunta -que el mismo Onfray se hiciera en algún momento- de por qué el cínico no prefirió más bien ir desnudo, ni telas lujosas ni harapos mugrientos, si lo que en realidad quería mostrar era una independencia natural y total -dentro de lo posible- respecto a lo material. Es aquí en donde entra en juego el elemento simbólico que bien supo analizar Luis Gil en su trabajo sobre los cínicos y los arquetipos culturales griegos¹⁵¹⁸. Hay dos figuras míticas que ya desde la Antigüedad son referidas en la manifestación misma del hábito cínico y que sirven como dignificación de éste: Heracles y Ulises. En una epístola pseudodiogénica del siglo I a.C. que trata, justamente, sobre el tema de la pobreza y que tiene como presunto destinatario a Hipón, se expone:

Recuerda que te entregué de por vida el gobierno de la pobreza. Así pues, procura no abandonarlo tú mismo, ni dejártelo arrebatar por otro, porque es verosímil que los tebanos se te aproximen dando rodeos de nuevo por creerte un desgraciado, pero tú piensa que tu manto es una piel de león, tu bastón una maza y el zurrón, del que te alimentas, la tierra y el mar. Pues así se te elevaría la mentalidad heráclica, que es superior a todos los azares.¹⁵¹⁹

¹⁵¹⁵ Basilio. “Sobre si se deben leer los libros de los gentiles” 7., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 330).

¹⁵¹⁶ Es bastante recurrente el tema de la severidad en la vestimenta en el caso de Crates, y es particularmente llamativo al respecto la pseudoepístola a Hiparquía atribuida al tebano: “Te devuelvo la túnica de una manga, que me tejiste y enviaste, porque les está prohibido vestir esa clase de ropa a quienes practican la fortaleza y para hacer que pongas fin a ese tipo de trabajos, al que te dedicaste muy diligentemente para dar la impresión a la gente común de que eres una buena esposa. Si yo me hubiera casado contigo por ese motivo, harías bien en hacerme demostraciones de esa índole. Pero si fue a causa de la filosofía, a la que tú también aspiraste, manda a paseo tales labores y trata de beneficiar la vida de los seres humanos en los asuntos más importantes, puesto que es lo que aprendiste de mí y de Diógenes” (*Epístolas pseudoepigráficas atribuidas a Crates. “A Hiparquía”* 30., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 542).

¹⁵¹⁷ Tertuliano. “Sobre el manto” 5., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 503).

¹⁵¹⁸ Cfr., Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales Griegos”. *Op. cit.*

¹⁵¹⁹ *Epístolas pseudodiogénicas. “Epístola 26”*., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 402.

Podemos notar como dentro del imaginario cínico “los restantes pertrechos de Heracles tenían su significación profunda”¹⁵²⁰, por lo que el atuendo portaba una especial importancia dramatúrgica y psicagógica en la representación de la vida pobre que no podía brindar la desnudez; la continua rememoración -y recreación- del valor simbólico que tenía el Heracles de los *ponoi*, de los “Trabajos”, bastándose a sí mismo con lo mínimo necesario, era la forma cínica de darle un pilar aún más fuerte a la idea tradicional de la vida sin mezcla como vida frugal. El caso de Ulises es más ambivalente, pero esta ambivalencia ya evidencia por sí sola la importancia del referente mítico en la vestimenta parca. En la séptima epístola pseudodiogénica, el sinopense le escribiría a Hicetas, su padre:

Respecto al manto, Homero escribe que también lo llevó Ulises, el más sabio de los griegos, de acuerdo con las instrucciones de Atenea, cuando regresaba de Ilion a su casa, y es tan hermoso que no se reconoce como un invento de los hombres, sino de los dioses (...) Anímate, pues, padre, por el nombre con que nos llaman y por el manto, puesto que el perro guarda relación con los dioses y el vestido es un invento divino.¹⁵²¹

Crates, según la tradición pseudoepigráfica, mostraría más bien inconformidad ante la actitud de Ulises, ya que éste, a diferencia de Heracles, no tomó el uniforme como un hábito de vida, sino de forma meramente instrumental, como en efecto lo hacen, según dijimos unas páginas atrás, los estoicos. Dice el tebano: “No digas que Ulises fue el padre de la doctrina cínica (...) porque en una ocasión vistió la indumentaria del perro, puesto que no hace el hábito al *perro*, sino el *perro* al hábito”¹⁵²². Vemos, entonces, una importancia material y simbólica con suelo mítico en la vestimenta frugal del cínico relacionada a la virtud de la vida pobre. También en lo que respecta a la vivienda el cínico mostraba su radical desprendimiento, y como ejemplo paradigmático está la muy célebre figuración tradicional -literaria, pictórica y escultural- de Diógenes morando en un tonel; dice Diógenes Laercio sobre el sinopense: “Habiendo encargado a uno que le proveyera de una casita, como se demorara, tomó como vivienda el tonel que había en el

¹⁵²⁰ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales Griegos”. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁵²¹ *Epístolas pseudodiogénicas*. “Epístola 7”, en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 394.

¹⁵²² *Epístolas pseudoepigráficas atribuidas a Crates*. “A Patrocles” 19., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 537.

Metroo”¹⁵²³. Con la alimentación la actitud no era distinta –“Comía el pan de cebada con más gusto que tú comes ahora las comidas sicilianas”¹⁵²⁴-, ni con el resto de los bienes, de los cuales el cínico solía deshacerse espectacularmente; tal es el caso de Crates que, “por querer ser filósofo de la doctrina cínica tomó sus propiedades y se las arrojó al pueblo”¹⁵²⁵. De esta manera, salta a la vista que no se trata aquí de “esa suerte de pasantías en pobreza”¹⁵²⁶ que propone Séneca a Lucilio –“soporta estas privaciones tres o cuatro días, alguna vez, más días, de suerte que no constituyan un juego, sino una experiencia”¹⁵²⁷-.; la independencia perruna “es una pobreza real, que ejerce un despojamiento concreto”¹⁵²⁸.

En segundo lugar, la pobreza cínica sería “una pobreza activa”, es decir, que no se limita a abandonar las preocupaciones en torno a las riquezas y la economía en general, que “no se conforma con mantenerse en la mediocridad de un estado dado como punto de partida”¹⁵²⁹, que no es tan solo una indiferencia respecto a las posesiones o una mera “aceptación de la pobreza”¹⁵³⁰; sino que la busca, se esfuerza en ella y la convierte en una conducta efectiva ligada a la virtud. Foucault ejemplifica esta actitud cínica con un pasaje de la *Historia varia* de Eliano, en donde Diógenes dirigiría una crítica al mismísimo Sócrates: “Diógenes decía que «incluso el propio Sócrates disfrutó de la voluptuosidad, porque tenía de superfluo la casita, el camastro y las sandalias que usaba en ocasiones»”¹⁵³¹. En continuidad con esta crítica cínica hacia Sócrates, Luciano escribe un diálogo en donde el filósofo perruno Menipo conversa con el perro guardián del inframundo, Cerbero, sobre el descenso de Sócrates al Hades después de tomar la cicuta:

¹⁵²³ Diógenes Laercio, VI 22-23., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 355.

¹⁵²⁴ Juliano. “Discursos” IX [VI] 18, p. 200 d-20, p. 203 c., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 302.

¹⁵²⁵ Apostolio Paremiógrafo. X 5., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 517.

¹⁵²⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 270.

¹⁵²⁷ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 18, 7. Op. cit., p. 169.

¹⁵²⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 270.

¹⁵²⁹ *Ib.*, pp. 270-271.

¹⁵³⁰ *Ib.*, p. 271.

¹⁵³¹ Eliano. “Historia varia” IV 11., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 312.

Menipo.- Cerbero, tú que eres pariente mío -pues eres un perro tú también- dime, por la laguna Estigia, cómo se comportaba Sócrates cuando bajó a nuestros dominios. (...)

Cerbero.- Así, de lejos, Menipo, parecía acercarse con el rostro impertérrito, al tiempo que daba la impresión de no temer la muerte en absoluto y de querer ponerlo bien de relieve a los que estaban fuera de la entrada. Pero luego de entrar agachado al interior del abismo y de ver las tinieblas, como yo además le solté un mordisco y lo arrastré del pie porque se retrasaba por acción de la cicuta, la emprendió a lloriquear como los niños pequeños y a lamentarse por sus hijos por todo tipo de procedimientos.

Menipo.- Así que el hombre en cuestión era un «sofista redomado» y, a la hora de la verdad, bien que le importaba el tema.¹⁵³²

El desprendimiento moderado de Sócrates no sería suficiente, desde la perspectiva canina, para enfrentar la muerte, y por eso el filósofo ateniense, que no practicó esta existencia realmente desposeída y sin mezcla del cínico, sino que apenas se conformó con lo que tenía, no fue capaz de descender al inframundo sin lloriqueos y lamentos. En contraste con esta actitud, estaría la del propio Menipo, que al preguntarle al tricéfalo protector de Hades qué le pareció su propio descenso, éste respondió: “Eres el único, Menipo, que entraste de un modo acorde a la dignidad de tu estirpe, y Diógenes antes que tú; los dos entrasteis sin que hubiera necesidad de obligaros o empujaros, sino que lo hicisteis voluntariamente, sonrientes y mandando a hacer puñetas a todos los demás”¹⁵³³. Así pues, aunque hay en el cinismo una postura de reconocimiento y hasta veneración respecto a Sócrates -cosa que se ve con claridad, sobre todo, en Antístenes¹⁵³⁴-, no puede aceptar, sin embargo, la actitud socrática de indiferencia a la fortuna y la simple aceptación de la situación dada; “la pequeña mediocridad que constituía su existencia - dice Foucault-, no es la actitud cínica”¹⁵³⁵. El cínico se realiza a sí mismo a través de una dramaturgia de la pobreza visible, o, más bien, espectacular, que le permite endurecerse, fortalecerse, prepararse para la muerte; muy diferente, sin lugar a dudas, a la mera despreocupación socrática respecto a los bienes.

¹⁵³² Luciano. “Diálogos de muertos” 4 (21), 1-2., en: *Diálogos IV. Op. cit.*, pp. 161-162.

¹⁵³³ *Ib.*, 4 (21) 2., p. 162.

¹⁵³⁴ “El mismo (Antístenes) enseñaba antes retórica y luego, tras hablarle Sócrates, se cambió. Y encontrándose a sus alumnos, les dijo: «Antes erais mis discípulos, pero ahora, si tenéis juicio, seréis mis condiscípulos»” (“Gnomologium Vaticanum” 743, n. 4., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 130).

¹⁵³⁵ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 271.

En tercer y último lugar, la pobreza cínica sería una “pobreza infinita”¹⁵³⁶. “Infinita o indefinida”, aclara Foucault, en tanto que su práctica -lo mismo sucede con toda la ascética cínica- no tiene un punto culminante, no se detiene después de llegar a cierto estado de frugalidad que pueda considerarse perfecto, o, por lo menos, satisfactorio; el cínico tiene el objetivo inalcanzable -y, por lo tanto, siempre inacabado- de desprenderse de todo, que es lo más cercano a la vida de los dioses¹⁵³⁷. En el epicureísmo, por el contrario, la práctica de la parquedad no es “para usar a todo trance de pocas cosas”, sino que pretende, por un lado, que el sujeto logre un estado estable de imperturbabilidad (*ataraxia*) que soporte cualquier circunstancia, y, por el otro, que así pueda sacar mayor provecho de la abundancia cuando goce de ella, porque “más dulcemente aprovechan la abundancia los que menos la necesitan”¹⁵³⁸. Muy otra cosa sería el inquieto, continuo e insatisfecho ejercicio de desprendimiento cínico -lo que en algún momento también llamamos “reducción antropológica cínica”-, que siempre encuentra algo de lo cual es posible despojarse, que se esfuerza en alcanzar nuevos límites de independencia y que se empeña en dar con el inexistente suelo “de lo absolutamente indispensable”¹⁵³⁹. Foucault ejemplifica esta actitud con la célebre anécdota de Diógenes y la escudilla: “Al contemplar (Diógenes) en una ocasión a un niño bebiendo con las manos, arrojó la taza del zurrón y dijo: «Un niño me ha vencido en parquedad»”¹⁵⁴⁰; también se cuenta que “tiró el plato, al ver igualmente a otro niño que, cuando se le rompió el utensilio, recogió las lentejas en el hueco de un trozo de pan”¹⁵⁴¹. En sintonía con estas anécdotas, también se narra que mientras Diógenes dormía, un ladrón intentó robarle una pequeña bolsa con monedas que había reunido con su práctica mendicante, al despertarse el sinopense y advertir al pillo, le dijo: “¡Llévatela, infeliz, para que nos dejes dormir a ambos!”¹⁵⁴². Nos

¹⁵³⁶ *Ib.*

¹⁵³⁷ “Es propio de los dioses no necesitar nada y de los semejantes a los dioses requerir poco” (Diógenes Laercio, VI 105., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 116).

¹⁵³⁸ Epicuro. “Carta a Meneceo”, en: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* X, 130-131. *Op. cit.*, p. 400.

¹⁵³⁹ *Ib.*

¹⁵⁴⁰ La anécdota de Diógenes siendo aleccionado por el gesto de autosuficiente de un niño ha inspirado extraordinarias pinturas como “Paisaje con Diógenes”, de Nicolas Poussin (1648), actualmente en el Museo Louvre. También destacan: “Bebida de Diógenes”, de Girolamo Forabosco, en el Musée Fesch; “Un capriccio de ruinas clásicas con Diógenes tirando su taza”, de Giovanni Paolo Panini (1720); “Diógenes”, de Jan Tilius (S. XVII); “Diógenes tirando su copa”, de John Martin (1833); o el “Diógenes despidiendo su copa”, de Salvator Rosa (1650).

¹⁵⁴¹ Diógenes Laercio, V I 37., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 349.

¹⁵⁴² “Gnomologium Monacense Latinum” XLVI 1., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 368.

percatamos, de este modo, que el cínico usa cualquier circunstancia, cualquier acontecimiento, para dar cuenta de la inevitable imperfección de su independencia respecto a los bienes materiales y, a través de esta toma de consciencia, trabajar sobre ella de inmediato y sin descanso, quehacer interminable, ilimitado, siempre perfectible, siempre por hacer. Así pues, tenemos las tres características fundamentales de la radical pobreza cínica, que con claridad se diferencia de la parquedad virtual de Séneca, de la socrática aceptación de las circunstancias y de la preparación hedonista de Epicuro; la pobreza canina es real, activa e infinita.

8.3. Suciedad, esclavitud y *adoxia*

Ahora bien, esta vida sin mezcla, autosuficiente, inmaculada, que es la vida de auténtica pobreza, produce -como es de esperarse en el cinismo- efectos paradójicos. La encarnación auténtica de esta pobreza real, activa e infinita del cínico, desemboca, dice Foucault, en una escandalosa “vida de fealdad, dependencia y humillación”¹⁵⁴³. Es bien sabida la importante valoración ética que en la Antigüedad se daba a la belleza corporal, a las formas gestuales, al porte del sujeto, al hacer de la existencia una vida bella, elementos que conseguimos no solo en la filosofía del siglo V y IV a.C., sino también en la literatura que la precede, como es el caso de Homero¹⁵⁴⁴ y Píndaro¹⁵⁴⁵, por lo que no sorprende el desagrado que en el escenario griego causó esta encarnación cínica de la vida sin mezcla convertida en vida mugrienta y grotesca. Ya advertimos este desconcierto helénico respecto a la vida verdadera que se aposenta en la fealdad, con el caso paradigmático de Sócrates. La fealdad del filósofo ateniense la encontramos narrada en

¹⁵⁴³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 272.

¹⁵⁴⁴ “Encontráronse allí con las almas de Aquiles Pelida, de Patroclo, de Antíloco, el héroe sin mengua, y con ellas la de Ajax, en cuerpo y belleza el mejor entre todos los argivos después del Pelida intachable” (Homero. *Odisea* XXIV 15., trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993., p. 478).

¹⁵⁴⁵ “Con ágil astucia,
y sin caer, superando a los hombres
recorrió el circuito, ¡entre qué aclamaciones!,
lleno de encanto y belleza, acabando hermosísima hazaña” (Píndaro. “Olímpicas” 90-95., en: *Odas y fragmentos*., trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984., p. 117).

Aristófanes¹⁵⁴⁶, Jenofonte¹⁵⁴⁷ e incluso en Platón¹⁵⁴⁸, por otra parte, Cicerón en *Sobre el destino* narra una anécdota en torno al desgraciado rostro de Sócrates que evidencia perfectamente la inquietud que en la Antigüedad grecorromana existía frente a la asociación inaceptable entre virtud y fealdad:

Y bien, ¿no hemos leído cómo caracterizó a Sócrates el fisonomista Zópiro, quien declaraba que podía llegar a conocer a fondo cuáles eran las costumbres y los caracteres de las personas, tras observar el cuerpo, los ojos, los rasgos y la frente de tales personas? Dijo que Sócrates era estúpido y lerdo, (...) añadió también que era un mujeriego, ante lo que -según se dice- Alcibíades sufrió un ataque de risa.¹⁵⁴⁹

Cuando Cicerón retoma esta anécdota en sus *Disputaciones tusculanas*, agrega un comentario de Sócrates a la caracterización de Zópiro, que lejos de ser un rechazo a la observación del fisonomista, es una reafirmación matizada del vínculo tradicional entre apariencia física y virtud: “(...) el mismo Sócrates le consoló al decir que esos vicios le eran connaturales, pero los había erradicado con la ayuda de su razón”¹⁵⁵⁰. En este mismo sentido, Sócrates recomendaba a los jóvenes, según cuenta Diógenes Laercio, a que “se mirasen constantemente en el espejo, para que, si eran hermosos, se hicieran dignos de serlo, y si feos, disimularan la deformidad mediante la buena educación”¹⁵⁵¹. Pero además del dato biográfico de la fealdad de Sócrates, el filósofo sostenía que no había que aferrarse a la belleza corporal¹⁵⁵², sino que había que atender más bien a la del alma; se

¹⁵⁴⁶ “¡Bah! Pura chusma, los conozco. Los que dices son sólo unos bocazas de faz pálida, que andan sin sandalias. De ellos son el desdichado Sócrates y Querefonte” (Aristófanes. “Las nubes” 100., en: *Comedias II.*, trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007., p. 28).

¹⁵⁴⁷ “«¿Cómo es eso?», dijo Sócrates, «¿te estás jactando de esa manera convencido de que eres más hermoso que yo?» «Sí, ¡por Zeus!», respondió Critobulo, «o tendría que ser más feo que todos los silenos que salen en los dramas satíricos». [Sócrates, en efecto, se les parecía]” (Jenofonte. *Banquete* 19., trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993., pp. 326-327).

¹⁵⁴⁸ “Sin embargo, no es bello (Teeteto) -y no te enfades conmigo-, pero el caso es que se parece a ti (a Sócrates), porque tiene la nariz chata y los ojos prominentes, aunque en él estos rasgos están menos acentuados” (Platón. “Teeteto” 143e., en: *Diálogos V.*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Nestor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988., p. 177); “Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos (Sócrates) existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias” (Sócrates. “Banquete” 215a-b. *Op. cit.*, p. 270).

¹⁵⁴⁹ Cicerón. *Sobre el destino* 10., trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999., pp. 298-299.

¹⁵⁵⁰ Cicerón. *Disputaciones Tusculanas* IV 80., trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005., p. 383.

¹⁵⁵¹ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* II 33., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁵² “- ¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo pe? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos

escribe en *Banquete*: “(...) debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga en escaso ese esplendor, séale suficiente para amarle (...) y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”¹⁵⁵³. No obstante, justamente la desvaloración relativa – “y nunca otra cosa que simplemente relativa”¹⁵⁵⁴ – de la belleza física en Sócrates, va siempre de la mano de una preferencia por otro tipo de belleza, que sería la belleza del alma. El cinismo, por el contrario, reafirma el “valor propio e intrínseco de la fealdad física, de la suciedad, de la miseria”¹⁵⁵⁵, que implicaría una vida sin mezcla, sin ornamentos, sin cuidados vanos y radicalmente pobre¹⁵⁵⁶.

Pero la vida de total desposesión, tal como es llevada por el cínico, supone algo aún más grave y escandaloso para el mundo grecorromano que la mera suciedad o fealdad, ésta toma una forma totalmente inaceptable para la propia tradición filosófica, e incluso, paradójica respecto a la misma procura del cínico; la vida de éste termina por convertirse en una vida de *dependencia*. La vida sin mezcla, la vida totalmente independiente, se invierte, debido a que el proceso de emancipación radical de todo lo accesorio, que toma la forma de la pobreza absoluta, desemboca en la *esclavitud*, estado que es considerado trágico e inaceptable en el mundo grecorromano – “¿se atrevería a decir que no es un mal

del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que los desprecia, en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos?

- A mí me parece que los desprecia - dijo-, por lo menos el que es de verdad filósofo” (Platón. “Fedro” 64d-e., en: *Diálogos III. Op. cit.*, p. 41).

¹⁵⁵³ Platón. “Banquete” 210b-c., en: *Diálogos III. Op. cit.*, p. 262.

¹⁵⁵⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 272.

¹⁵⁵⁵ *Ib.*

¹⁵⁵⁶ Los ejemplos en los que el cinismo es presentado -y autopresentado- como portador de suciedad y fealdad son incontables, pero aquí pondremos algunas pocas anécdotas: “(...) aunque parecía que era pitagórico, vivía al modo vuestro, el de los cínicos, melenudo, sucio y descalzo” (Ateneo, IV 163 e., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 135); “¿Por qué causa, por cierto... Antístenes se regocijaba, estando andrajoso y sucio, y armaba su lengua contra los voluptuosos?” (Isidoro Pelusiota. “Epístolas” III 154., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 175); “¿Y qué uso cabría hacer de él (Diógenes), estando sucio y en estado tan miserable? Salvo que deba hacersele cavador o aguador” (Luciano. “Subasta de vidas” 6., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 250); “(Menipo) Es viejo y calvo y viste un tosco mantillo muy agujereado, que cualquier viento lo levanta, y variopinto por sus remiendos harapientos” (Luciano. “Diálogos de muertos” 1, 1. Diógenes y Polideuces., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 605); “(Diógenes) era: vagabundo, sin hogar, etc. / mendigo harapiento, con medios de vida [los] de cada día” (Eliano. “Historia varia” III 29., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 285).

ser hecho prisionero ni ser vendido como esclavo?”¹⁵⁵⁷-, pero que cuando sucede, solo se puede padecer dignamente si se la lleva con indiferencia -“quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo (...) ¿qué le importan la cárcel, la guardia, los cerrojos?”¹⁵⁵⁸-. No obstante, en el cinismo, dice Foucault, hay más bien “una aceptación directa, positiva, de la situación de esclavitud”¹⁵⁵⁹. El filósofo francés ejemplifica esta aceptación cínica de la esclavitud, que se sigue de la vida sin recursos en la Antigüedad¹⁵⁶⁰, con la muy célebre *venta de Diógenes*: cuenta Diógenes Laercio que cuando el subastador le impidió al cínico sinopense sentarse mientras lo ponía en venta, éste dijo: “No importa, porque los peces también se venden tal como se hallen echados”¹⁵⁶¹, así que se tumbó sobre su vientre como un pescado¹⁵⁶². Y no es esta la única anécdota en la que Diógenes acepta representar -siempre *humorísticamente*- el papel de mercancía en venta; por ejemplo, Filón de Alejandría dice que:

Diógenes, el filósofo cínico, hizo gala, en efecto, de tan gran elevación y nivel mental que, prendido por unos piratas, cuando le ofrecían mezquinamente y a duras penas sólo los alimentos necesarios, sin plegarse a la suerte presente ni temer la dureza de la vida de los sometidos, dijo: «Muy absurdo es, por cierto, que cuando se van a vender gorrinos o corderos, se los engorde con los alimentos más selectos con miras a su buena carne y se venda, en cambio, a un precio mezquino al hombre, el animal superior, enflaquecido por la falta de alimentación y las constantes privaciones...»¹⁵⁶³

Y Clemente de Alejandría, por su parte, narra que cuando el sinopense vio entre los potenciales compradores a un sujeto afeminado y disoluto, le dijo virilmente: “Ven,

¹⁵⁵⁷ Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 9, 22., trad. Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987., p. 239.

¹⁵⁵⁸ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* III 26, 10. *Op. cit.*, p. 210.

¹⁵⁵⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 273.

¹⁵⁶⁰ Lactancio matiza las razones por las que, tanto Diógenes como Platón, terminaron en un estado de servidumbre: “Platón y Diógenes, que, sin embargo, no fueron esclavos, sino que la servidumbre les había llegado por azar, porque fueron apresados” (Lactancio. “Instituciones divinas” III 25, 16., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 246).

¹⁵⁶¹ Diógenes Laercio, VI 29., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 599.

¹⁵⁶² “Cuando fue puesto en venta Diógenes, tumbado se mofaba del subastador. Y no quería levantarse cuando se lo ordenaba, sino que bromeando y burlándose le decía: «¿Y si me vendieras como un pez?»” (Plutarco. “Sobre la paz del espíritu” 4, p. 466 e., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 248).

¹⁵⁶³ Filón de Alejandría. “Que todo hombre virtuoso sea libre” 121 y 123-124., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 248.

muchacho, cómprate un varón”¹⁵⁶⁴. Además, Diógenes -según su homónimo anecdotista- mientras estaba en venta se mostraba sorprendido, no tanto porque lo estuvieran subastando, lo que no parecía resultarle un problema, sino por la forma en la que se realizaba el trámite comercial, dado que no tenía sentido para él que cuando se compraran ollas y bandejas las pusieran a sonar, pero con los hombres, que son claramente más valiosos y complejos, les bastara apenas con mirarlos¹⁵⁶⁵. Incluso, el día en el que sus amigos se decidieron a rescatarlo de su situación de esclavo, éste los amonestó diciéndoles que tampoco los leones eran siervos de quienes los criaban, “sino éstos de los leones”¹⁵⁶⁶. Por lo tanto, en el cínico hay una aceptación jovial de su posición de esclavo, sea a través de la expresión humorística -verbal o pantomímica- o por medio de la relativización de la situación institucional que lo posiciona en la servidumbre, haciendo aparecer a los compradores como siervos de sus propios esclavos¹⁵⁶⁷. No obstante, aunque parece difícil de concebir, el filósofo perruno cae en una situación aún más inaceptable en el mundo grecorromano que la propia servidumbre, nos referimos a la mendicidad¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶⁴ Clemente de Alejandría. “Pedagogo” III, III 16, 1., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 249.

¹⁵⁶⁵ Diógenes Laercio, VI 29., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 599.

¹⁵⁶⁶ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI 75., trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., pp. 229-230.

¹⁵⁶⁷ Al respecto, no deja de ser sugerente la reflexión que hace Agamben de la condición del esclavo de la época clásica, en el cual ve algo esencialmente característico del cínico: la *con-fusión* entre lo natural y lo convencional. Dice Agamben: “(...) el estatuto especial de los esclavos –excluidos y a la vez incluidos de la humanidad, como aquellos hombres no precisamente humanos que permiten a los otros hombres ser humanos- tiene como consecuencia la supresión y la confusión de los límites que separan la *physis* del *nómos*. A la vez instrumento artificial y ser humano, el esclavo no pertenece estrictamente ni a la esfera de la naturaleza ni a la de la convención, ni a la esfera de la justicia ni a la de la violencia. (...) si lo humano se define para los griegos a través de una dialéctica entre *physis* y *nomos*, *zoè* y *bios*, entonces el esclavo, como la nuda vida, se encuentra en el umbral que los separa y los une” (Giorgio Agamben. *El uso de los cuerpos*. *Homo sacer*, IV, 2. Op. cit., p. 42).

¹⁵⁶⁸ Son muchas y muy variadas las anécdotas que refieren la mendicidad cínica. Aquí algunas sobre la que practicaba Diógenes: “Diógenes solía elogiar a su maestro, el cínico Antístenes, de un modo que parecía que lo criticaba: «Ese mismo fue, decía, el que me convirtió de rico en mendigo y me obligó a vivir en un tonel en lugar de en una casa espaciosa»” (Macrobio. “Saturnales” V II 3, 21., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 22); “Reprochándole uno (a Diógenes) que mendigara, mientras que Platón no mendigaba, le respondió: «También él mendiga, pero poniendo cerca la cabeza, para que los demás no se enteren»” (Diógenes Laercio, VI 67., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 290); “¿Pero te rebajarás desde las espléndidas haciendas, casa y mesa y el lujo al manto desgastado, el zurrón y la mendicidad del sustento diario? Éstos fueron los principios de la felicidad para Diógenes y los de la libertad y la fama para Crates” (Plutarco. “Sobre si el vicio basta para la infelicidad” 3, p. 499 c-d., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 349); “Decía (Diógenes) a sus amigos, cuando necesitaba dinero, que «no lo pedía, sino que se lo reclamaba»” (Diógenes Laercio, VI 46., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 368); “Diógenes, en efecto, cuando paseaba por el Cerámico, pedía a las estatuas y decía a los que se sorprendían «Me ejercito en no tener éxito»” (Plutarco. “Sobre la falsa modestia” 7, p. 531 f., en: José A. Martín García. *Los filósofos*

-“le pedía (Diógenes) a un avaro y como éste se demorara, le dijo: «¡Hombre, te pido para la comida, no para la sepultura!»”¹⁵⁶⁹-. Aunque el vivir en pobreza absoluta pudiera llevar al cínico a una situación de esclavitud, ésta no dejaba de ser considerada un acontecimiento azaroso que no dependía completamente de él; en la mendicidad, por el contrario, hay una actitud de petición voluntaria en la que se evidencia la dependencia que se tiene respecto a la generosidad o conmiseración de los otros. “Tender la mano - dice Foucault- era para un antiguo el gesto de la pobreza infamante, de la dependencia bajo su forma más insoportable”¹⁵⁷⁰. Inclusive entre los estoicos, que veían la esclavitud como algo que se podía afrontar con dignidad -“¿Qué respondes al que te reduce a esclavitud (...) Hombre, has de ir alegre, apresurándote, adelantándote a los que te llevan”¹⁵⁷¹-, no podían dejar de ver con desagrado la mendicación, al punto que Epicteto excluye y peyora este rasgo en su figuración ideal del cínico:

Como hacía Diógenes: andaba por ahí reluciente y por su propio cuerpo hacía volverse al vulgo. Un cínico miserable parece un *mendigo*. Todos se apartan de él, a todos desagrada. Y es que tampoco ha de mostrarse sucio, para tampoco por ello espantar a los hombres, sino que su sobriedad ha de ser limpia y atractiva.¹⁵⁷²

Por si esto fuera poco, esta vida sucia, fea, esclavizada y mendicante que se practica en el cinismo, y que no es más que el extremo escandaloso de la muy antigua idea del sabio (o filósofo) puro, sin poder ni riquezas, supone afrontar algo aún peor, lo que quizás sea la más terrible de las situaciones posibles para un antiguo griego, esta situación es la *adoxía*, “la mala reputación, la imagen que uno deja de sí cuando ha sido

cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit., p. 368); “Cuando elogiaban unos al que le hizo una donación, (Diógenes) dijo: «¿Y a mí no me elogiáis por merecer recibirla?»” (Diógenes Laercio, VI 62., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 369); “Pidiéndole (Diógenes) a uno, pues también esto lo hizo al principio por indigencia, le dijo: «Si le has dado a otro, dame a mí también. Si a nadie, empieza por mí»” (Diógenes Laercio, VI 49., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 369); “Le pedía (Diógenes) una mina a un libertino e indagando éste por qué a él le pedía una mina y a los demás un óbolo, le contestó: «Porque de los demás espero recibir en otra ocasión, pero de ti en las rodillas de los dioses está que vuelva a recibir»” (Diógenes Laercio, VI 67., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 369).

¹⁵⁶⁹ Diógenes Laercio, VI 56., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 369.

¹⁵⁷⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 273.

¹⁵⁷¹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 24, 76-77. *Op. cit.*, p. 354.

¹⁵⁷² *Ib.*, III 22, 88-89., p. 333.

insultado, despreciado, humillado por los otros”¹⁵⁷³. García Gual explica con claridad la importancia que en el mundo griego tenía el reconocimiento, la aprobación y hasta la admiración de la comunidad:

Recordemos que la moral tradicional griega se basa en la aprobación que el triunfador recibe de la colectividad. La *areté* tradicional está recompensada por el prestigio ante la comunidad que ensalzaba y premiaba con la «buena fama», la *eudoxía*, al que ha destacado por su valer. Se trata de una moral basada en la competencia continua, y de la idea misma de la *areté* va unida a la excelencia o superioridad. No se premia el ser bueno, sino el ser mejor que los demás. Y esa «virtud», generalmente unida a la noción de éxito o triunfo, atrae hacia quien se destaca por ella un resplandor de gloria, que coincide con el aplauso y la admiración y el elogio de todo un pueblo.¹⁵⁷⁴

Sabemos que desde Heráclito los filósofos de la Antigüedad sostenían que más que atenerse a la *dóxa* había que situarse en la paradoja (*pará dóxan*), es decir, al margen de las opiniones, y el mismo Sócrates enseñaba que no hay que prestar atención a lo que piensa la mayoría, dado que ésta no se atiene a la razón¹⁵⁷⁵. No obstante, como bien matiza Foucault, incluso cuando el filósofo ateniense aceptó “esa suerte de deshonor que era el hecho de ser condenado a muerte”, no practicó en absoluto la *adoxía* cínica, ya que, si bien sabía que desde el juicio de la mayoría él era considerado un criminal, desde otro punto de vista, el de los que efectivamente saben, él era realmente justo y no había deshonrado su vida¹⁵⁷⁶. De cualquier manera, los cínicos, a diferencia de Sócrates, no eran apenas indiferentes a la *dóxa*, no se trata aquí de no prestar atención a lo que piense la mayoría, sino que había en ellos una “conducta positiva, una conducta que tiene sentido y valor” en su “práctica sistemática del deshonor”¹⁵⁷⁷. En este sentido, Antístenes, el discípulo de Sócrates y gran maestro de Diógenes, dice “que la mala reputación (*adoxía*) es un bien”¹⁵⁷⁸, y, en otra ocasión, cuando uno “le decía: «Muchos te elogian», le

¹⁵⁷³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 273.

¹⁵⁷⁴ Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. cit., p. 15.

¹⁵⁷⁵ *Ib.*

¹⁵⁷⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 273.

¹⁵⁷⁷ *Ib.*, p. 274.

¹⁵⁷⁸ Diógenes Laercio. *Vidas y obras de los filósofos ilustres VI 11.*, trad. Luis-Andrés Bredlow. Op. cit., p. 211.

respondió: «¿Pues qué mal he hecho?»¹⁵⁷⁹. El cínico, pues, no solo no teme la *adoxía*, sino que la procura como un bien, y no contar con ella sería para él un indicador de que se está en el error. Sin lugar a duda, esta extravagante actitud de los cínicos es muy excepcional respecto a la moral de la Antigüedad, y su singularidad ha hecho que se produzcan una serie de investigaciones que sostienen que la *adoxía* cínica tuvo que ser fruto de una influencia ajena a la cultura helénica. Entre estas, Foucault refiere específicamente el artículo titulado: “Cynics and Pausipatas: the Seeking of Dishonor”, de Daniel Henry Holmes Ingalls¹⁵⁸⁰, que muestra una clara continuidad -aunque con muchos matices y sin el tono despreciativo- con los estudios de Sayre¹⁵⁸¹, que, como dijimos en nuestro cuarto capítulo, Foucault considera para analizar al cinismo en sus cursos sobre la parrhesía en Berkeley (*Discurso y verdad en la antigua Grecia*). A diferencia de Sayre, Ingalls cree -como el mismo Foucault- que el cinismo es una expresión especialmente enérgica de los valores helénicos más tradicionales¹⁵⁸², no obstante, y en conformidad con Sayre, también sostiene que es imposible que la *adoxía* cínica en particular representara algún aspecto de la moral griega¹⁵⁸³, por lo que ésta tendría que estar motivada por una influencia externa -en este caso de la India¹⁵⁸⁴-, concretamente por

¹⁵⁷⁹ Diógenes Laercio, VI 8., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 166.

¹⁵⁸⁰ Daniel Henry Holmes Ingalls. “Cynics and Pausipatas: the Seeking of Dishonor”, en: *Harvard Theological Review* Vol. 55, No. 4 (Oct. 1962), pp. 281-298. Foucault se equivoca en atribuir el artículo al *Harvard Studies in Classical Philology*.

¹⁵⁸¹ “I have found Sayre especially useful although I disagree with him on some points” (*Ib.*, p. 281). Más adelante aclara uno de los puntos fundamentales en los que se opone a Sayre: “Thus, I cannot agree with Sayre, who on much slimmer evidence of similarity than has been adduced above attempts to derive Cynicism from India. Sayre makes much of the fact that Sinope was on the trade route from India to Greece. I admit that Indian sadhus might have come to Sinope, but I find the step from possibility to probability here a long one” (*Ib.*, p. 296).

¹⁵⁸² “But the Cynics were not the only Greeks to practice physical asceticism. Socrates had walked barefoot in the snow; the sermons of the Stoics also disparaged the pursuit of pleasure” (*Ib.*, p. 282); y más adelante precisa: All the elements of Cynical philosophy fit neatly into the pattern of Greek intellectual history, nor could one ask for a clearer demonstration of this than Höistad's learned collection of quotations” (*Ib.*, p. 294).

¹⁵⁸³ “Where the Cynics differed from all the Greeks was in their mental asceticism (D.L. 6.70). The Cynic exposed himself regularly to scorn; he actively sought dishonor even at the cost of blows (Dio 8.16)” (*Ib.*, p. 281); y luego: “But the practices of the Cynics, their doggishness and their sexual exhibitionism fit into nothing. The practices and the philosophy, then, must be of distinct origin, no matter how happy one may judge the later marriage of the two to have been. I can see no reason to reject the statements of the ancients that doggishness was brought to Athens from the Black Sea by Diogenes of Sinope” (*Ib.*, p. 294).

¹⁵⁸⁴ Un personaje fundamental cuando se trata del vínculo entre la India, sus ascetas y el cinismo, es Onesícrito. “Onesícrito de Astipalea. 380/375-305/300 a.C. Discípulo de Diógenes de Sinope (Plutarco, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* 10, 331e, *Vida de Alejandro* 65, 701c) (...) Se unió a la expedición de Alejandro y fue el piloto de la nave real en un viaje río arriba por el Hidaspes y el Indo. El rey lo envió como intérprete cerca de los gimnosofistas de Taxila. En 324 Alejandro le obsequió con una corona de oro” (M.-O. Goulet-Cazé. “Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., p. 515). Sobre la experiencia de Onesícrito en la India, revisar el

grupos ascéticos hindúes¹⁵⁸⁵ en los que la búsqueda del desprestigio es parte de su autorrealización ética¹⁵⁸⁶.

A pesar de la extrañeza de que en el contexto helénico surja un movimiento filosófico que plantee el desprestigio como pauta de conducta, Foucault no es persuadido por la teoría del influjo extranjero que sostienen Ingalls y Sayre. Para el filósofo parisino,

punto "D", "*La naturaleza y las sociedades de la India según Onesícrito (textos n.os 21-29 = F 3-6, 11, 22-1, 24-25 Jacoby)*", del texto de José A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, en donde se recoge una amplia variedad de pasajes tomados de autores como Arriano, Estrabón y Plinio (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, pp. 455-458).

¹⁵⁸⁵ Dice Onesícrito de los Gimnosofistas (ascetas de la India) "que «él mismo fue enviado a dialogar con aquellos sabios, porque Alejandro había oído que esos hombres pasaban desnudos toda su vida, practicaban la fortaleza y eran tenidos en la mayor consideración, pues si eran llamados por otros no acudían, sino que les ordenaban que acudieran ellos a su lado si querían asistir a sus actos o a sus palabras (...) Cada uno de ellos estaba en una de dos posturas, o sentado o echado, y desnudo e inmóvil hasta el atardecer, y luego se marchaban a la ciudad. Lo más penoso era soportar un sol tan ardiente que al mediodía ningún otro hombre aguantaba fácilmente pisar el suelo con los pies desnudos. Él conversó con uno de ellos, de nombre Cálano (...) Entonces lo halló echado sobre unas piedras (...) le ordenó que, si quería escucharle, se despojara de la indumentaria y, echado desnudo sobre las propias rocas, asistiera a sus lecciones. Al hallarse él en apuros, Mándanis, que era el más anciano y sabio de ellos, lo tachó de insolente (a Cálano) y, después de haber reprobado su insolencia, lo llamó a él junto a sí (...) todo lo que dijo (Mándanis) estaba dirigido, en realidad, a que «el mejor argumento era el que eliminara el placer y el pesar del alma. Y que el pesar y el esfuerzo difieren, porque uno era enemigo del hombre y el otro amigo. Que los cuerpos se ejercitan en el esfuerzo para fortalecer las mentes, gracias a las cuales cesan las revueltas y asisten a todos los hombres como consejeras del bien, tanto en los asuntos públicos como en los privados (...) Después de decirle estas cosas, le preguntó «si también se exponían entre los griegos razones semejantes». Al responderle (Onesícrito) que «Pitágoras decía también cosas similares e incluso prescribía abstenerse de comer seres animados, así como Sócrates y Diógenes, de quien él mismo había sido discípulo», le respondió que «le parecía que en general pensaban inteligentemente, con la única salvedad en la que erraban de anteponer la ley a la naturaleza, porque de otro modo no se avergonzarían de ir desnudos como él, viviendo frugalmente, puesto que además la mejor casa era la que requiriera menos construcción (...) Nearco dice lo siguiente sobre los sabios: «Los brahmanes intervenían en la política y asistían a los reyes como consejeros, mientras que los demás sabios estudiaban lo referente a la naturaleza. A éstos pertenecía Cálano. Las esposas filosofaban también con ellos y el régimen de vida de todos era severo». Sobre las instituciones referentes a los demás hindúes declara que eran así: «Las leyes no estaban escritas, unas eran de índole pública y otras privadas y albergaban diferencias con las de los restantes hindúes...»" (Estrabón, XV 1, 63-66., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, pp. 446-448).

¹⁵⁸⁶ "One may begin by pointing out that the seeking of dishonor was only one of the peculiar practices of the Pasupatas. In the aspirant's first stage of training, when he was to be attached to a temple and to wear the sectarian marks, he followed a set of practices that were equally strange. Every day he would worship his god by "laughter, song, dance, bellowing, mental and verbal prayer and offerings" (P.S. 1,8). In doing this he was acting out a double rôle, that of the aspirant and that of the god himself. The aspirant was a beast (*pasu*), the god was the Lord of Beasts (*pasupati*). The beast bellows, the divine herdsman laughs the *attahasa*, the wild laugh that accompanies his dances of creation and destruction. A goodly portion of the methods for seeking dishonor are reducible to an original intention of imitating the beast. The remainder may perhaps be reduced to action originally showing the performer to have been inspirited by the god. The aspirant hoped to transform himself first into the Lord's beast and finally into the Lord of Beasts himself. Such was surely the guiding intent of his regimen" (Daniel Henry Holmes Ingalls. "Cynics and Pauspatas: the Seeking of Dishonor". *Op. cit.*, pp. 294-295).

incluso esta relación cínica con la *adoxía* se entiende como parte fundamental de la encarnación de un principio tradicional, en este caso el de la vida sin mezcla, el de la vida independiente, hasta el punto de la pobreza absoluta que “no puede no ir a dar a la dependencia y el deshonor”¹⁵⁸⁷. Dicho así, la *adoxía* del cínico pareciera ser apenas una consecuencia de la dramatización del *alethés bíos*, sin embargo, para Foucault no solo se trata del resultado de adoptar la forma de existencia cínica sino, sobre todo, de una ejercitación, una prueba del filósofo perruno para el perfeccionamiento de la vida desposeída, pero extendiendo la reducción antropológica que le caracteriza fuera de los márgenes de los bienes materiales, e incluyendo en esta ascesis a las opiniones corrientes, a las habladurías y a la reputación, que son también vicios que generan dependencia y mixturan la vida. Foucault ejemplifica este proceso de reducción, de desinterés respecto a la defensa del honor, de desembarazo respecto a las banales opiniones ajenas, con la anécdota en la que Diógenes al recibir un golpe en la cabeza, dijo: “¡Por Heracles, hay que ver lo que se me había olvidado, pasear con casco!”¹⁵⁸⁸. El sinopense no ve en el golpe nada más que un golpe, y todas las opiniones en torno a éste, la humillación que supone el ser víctima de una agresión física, el deshonor que presuntamente implica, son para él inexistentes, se deshace de todo ello, y apenas se lamenta -humorísticamente- de no tener un casco que le permita protegerlo de lo único real del acontecimiento: el dolor o amenaza corporal producido por el golpe.

Así como el cínico invierte la valoración habitual que se hace de un principio de conducta al momento de dramatizarlo, también cuando es indiferente al deshonor o, incluso, lo busca, invierte la situación y recupera el control haciendo “valer su orgullo y su supremacía”¹⁵⁸⁹. Es decir, reafirma su modo de vida en la aceptación de la *adoxía*, y en dicha reafirmación el cínico se muestra, o como un espejo de los otros -un espejo roto o curvo-, o como el enjuiciamiento omitido vuelto contra ellos. Al respecto, Foucault trae a colación dos pasajes que recoge Diógenes Laercio sobre su tocayo sinopense: en el primero, el anecdotista dice que “cuando estaba (Diógenes) almorzando en la plaza, los

¹⁵⁸⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 274.

¹⁵⁸⁸ Diógenes Laercio, VI 41., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 335. Diógenes Laercio narra otra anécdota muy similar: “Preguntado (Diógenes) qué quería recibir a cambio de un coscorrón, respondió: «Un casco»” (Diógenes Laercio, VI 54., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 336).

¹⁵⁸⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 275.

que le rodeaban le llamaban reiteradamente: «Perro». Y él les contestó: «Los perros sois vosotros, que me rodeáis cuando como»¹⁵⁹⁰. Por lo tanto, el cínico acepta la calificación despreciativa, pero altera el escenario esperado presentando especularmente a los otros como lo que él mismo es, como perros. En la segunda anécdota se narra que “en un convite unos individuos le arrojaban huesecillos (a Diógenes) como a un perro y él se echó a un lado y los meó como un perro”¹⁵⁹¹. Vemos en el cinismo, entonces, todo un juego en torno al deshonor -que Foucault vincula a la “humildad cristiana”¹⁵⁹²- en el que el filósofo toma las humillaciones a las que es sometido como pruebas ascéticas en las que practica el despojo radical -de lo material y de las vanas preocupaciones- y en las que reafirma su estética de la existencia, que siendo una vida auténticamente inmaculada y dueña de sí misma -pobre, esclava, mendicante y deshonorosa-, es, por ello mismo, una vida “escandalosamente otra”¹⁵⁹³.

8.4. Masoquismo

Esta afirmación y búsqueda cínica de la humillación, del desprecio y de la agresión, podría hacer pensar al espectador -el que efectivamente presencia al filósofo o el que lee sus anécdotas- que se encuentra frente a un masoquista, entendiendo aquí el masoquismo en su sentido más amplio y banal, es decir, como una dinámica en la que un sujeto procura que se le inflija un maltrato, físico o psicológico, dado que de éste saca un goce. No obstante, dicho espectador rápidamente se percataría de que el cínico, en la aceptación de estos escenarios infamantes, logra invertir la dinámica mostrándose como dominador de la situación y de sí mismo, sin nunca tener que rechazar o negar la injuria a la que es sometido. Lejos de que esto sea una prueba de que el cinismo no participa de una dinámica masoquista, es más bien un importante indicador de que nos estamos adentrando en el territorio del masoquismo, ya no entendido de forma banal o psicológica, sino literaria y filosóficamente. En Deleuze se puede advertir este vínculo entre masoquismo y cinismo, pero solo si se presta atención al concepto clave que media entre

¹⁵⁹⁰ Diógenes Laercio, VI 61., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 344.

¹⁵⁹¹ *Ib.*, VI 46., p. 344.

¹⁵⁹² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 275.

¹⁵⁹³ *Ib.*, p. 276.

un fenómeno y otro: el humor. Bien se sabe, y no hemos dejado de constatarlo a lo largo de esta investigación, que el cinismo se mueve siempre dentro del campo semántico de la risa, es el inaugurador de una serie de formas literarias relacionadas con lo humorístico, y el mismo Foucault afirma que el cínico es ese que muestra el cuerpo *risible* de la verdad¹⁵⁹⁴.

Para comprender en qué sentido es el cínico un masoquista (o masoquiano), antes se debe aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de masoquismo y qué relación tendría éste con el humor. Según explica Deleuze en *Lo frío y lo cruel*, el masoquismo es, en lo fundamental, una forma muy particular -por lo demás paradójica- de relacionarse con la ley -con el *nómos*, podríamos decir nosotros-. En la sumisión aparentemente dócil del héroe masoquista (masoquiano), Deleuze descubre un mecanismo irrisorio y crítico en el que, al tiempo que se observa y abraza a la ley, se le sortea por exceso de celo; “a través de una escrupulosa aplicación se pretende mostrar entonces su absurdidad y esperar precisamente de ella el desorden que supuestamente ella prohíbe y conjura”¹⁵⁹⁵. A lo largo de esta investigación no hemos dejado de mostrar la forma en la que el cínico, aceptando los principios tradicionales, dándolos por verdaderos, encarnándolos y, por decirlo así, sometiendo a ellos hasta sus últimas consecuencias, logra invertir su sentido habitual, y muestra, por un lado, que la norma no es realmente vivida por aquellos que la defienden, y, por el otro, que la ley al ser tomada “al pie de la letra”¹⁵⁹⁶ -como dice Deleuze que el masoquista la toma- ésta se quiebra, se hace insostenible y toma la forma que precisamente procuraba evitar; “la más estricta aplicación de la ley -se afirma en la *Presentación de Sacher-Masoch* con clara inspiración en Theodor Reik¹⁵⁹⁷- tiene aquí el efecto opuesto al que se habría esperado normalmente”¹⁵⁹⁸. De esta manera, la humillación, injuria o castigo que padece el cínico en nombre del *nómos*, más que hundirlo o recluirlo en el deshonor, en la *adoxía*, lo que hace es permitirle una revuelta y un triunfo sobre lo nómico; “el masoquista (...) empieza por hacerse aplicar la punición;

¹⁵⁹⁴ “El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida (*Ib.*, p. 187).

¹⁵⁹⁵ Gilles Deleuze. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008., p. 92.

¹⁵⁹⁶ *Ib.*

¹⁵⁹⁷ “El masoquismo exhibe tanto el castigo como su fracaso; muestra ciertamente su sumisión, pero también su revuelta invencible, confirmando que obtiene placer pese al sufrimiento (...) Es imposible batirlo desde afuera, tiene una capacidad infinita para soportar un escarmiento sabiendo subconscientemente que no está vencido” (Theodor Reik. *Le masochisme.*, en: Gilles Deleuze. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008., p. 93.

¹⁵⁹⁸ Gilles Deleuze. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. Op. cit.*, p. 92.

y en esta punición padecida encuentra, paradójicamente, una razón que lo autoriza (...) experimentar el placer que la ley estaba supuestamente encargada de prohibirle”¹⁵⁹⁹. En consonancia con esta lógica, vimos en el capítulo previo que el filósofo perruno, cuando lleva al límite el principio de la vida pudorosa, y realizar una existencia en el interior del *aidós*, termina mostrando todo lo que el pudor supuestamente debía ocultar, goza del exhibicionismo que la norma recluye en la oscuridad. En este capítulo, por su parte, nos percatamos que el cinismo, en su dramatización de la vida inmaculada, en su disciplinada obediencia ante el principio de la no-mezcla, termina, por ello mismo, regocijándose en la inmundicia de la mendicación y la suciedad del servilismo, siempre palpando lo prohibido por la ley a través de ella. Asimismo, veremos en los siguientes capítulos que el cínico disfruta de su propia animalidad por medio de la obediencia sin fisuras hacia la rectitud nómica que la mantenía reprimida, y cuando materializa la máxima de una vida inmutable y soberana de sí, sale del plano meramente subjetivo y se presenta de forma soberbia e inaceptable como rey universal, como el tirano de todos, como el gran soberano. Así pues, el cínico como el masoquista (masoquiano) se rebela desde la sumisión; es, como dice Deleuze, “insolente por obsequiosidad”¹⁶⁰⁰.

Por esto no sorprende que Masoch haga referencia a Diógenes al final de dos de sus obras más importantes: *El amor de Platón* y *La Venus de las Pielas*. En ambos casos la alusión aparece cuando el héroe masoquista ya se ha liberado del encantamiento erótico y se muestra dueño de sí y de la situación. En la primera de las novelas el protagonista, Henryk, retirado a las afueras de la ciudad junto a un compañero, termina siendo visto por uno de los personajes de la obra como un Diógenes en su tonel¹⁶⁰¹, visión sugerentemente irónica si se toma en consideración que el guía filosófico del personaje es ese que le da título a la obra, Platón. Aquí, la erótica ideal e incorpórea que pretendía una amistad perfecta, pero que desemboca en una fascinación afrodisiaca, culmina en un cínico desencantamiento materialista -“No existen los ideales, eso lo sé como el que más”¹⁶⁰²-, que, por su parte, sí logra la armonía no concupiscente con el amigo -“Lo que nos queda es la amistad, la sincera amistad. Yo entiendo así el *Banquete* de Platón”¹⁶⁰³-.

¹⁵⁹⁹ *Ib.*

¹⁶⁰⁰ *Ib.*, p. 93.

¹⁶⁰¹ “¡Son dos Diógenes! Cada uno en su tonel (Henryk y su amigo Schuster), nada más que sus toneles parecen ser bastante confortables” (Leopold Sacher-Masoch. *El amor de Platón*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004., p. 105).

¹⁶⁰² *Ib.*, p. 102.

¹⁶⁰³ *Ib.*, p. 103.

En este sentido, la metafísica platónica se realiza en Diógenes, pero al precio de una inversión des-romantizada y pantomímica.

En la *Venus de las Pielas* el sinopense vuelve a ser aludido por el protagonista -en este caso Severín- una vez que se siente *curado* de su pasión amorosa¹⁶⁰⁴, pero, aunque nuevamente la referencia al cínico se hace en su relación con lo platónico, esta vez se efectúa de forma indirecta. Así termina la novela de Masoch: “A mí, como ves, los latigazos me han venido muy bien, la niebla rosácea y sobrenatural se ha disipado y nadie podrá convencerme ya de que los monos sagrados de Benarés o el gallo de Platón son la viva imagen de Dios”¹⁶⁰⁵. Por lo tanto, desvanecimiento del hechizo erótico, y, a partir de ahí, desengaño y des-divinización de la mujer, a la cual compara, inspirándose en Schopenhauer, con los insolentes y adorados simios de la India¹⁶⁰⁶. Pero la desilusión no se limita apenas a la mujer, sino que también alcanza al género masculino. Cuando Severín habla del gallo de Platón no se refiere a otro sino al pobre animal desplumado que Diógenes soltó en la Academia a modo de respuesta ante la platónica definición del hombre como “bípedo implume”. Ya hemos analizado la divertida anécdota narrada por Laercio, especialmente en el subcapítulo dedicado a Glucksman -que la toma como hilo conductor para su análisis sobre el cinismo-, por lo que sabemos lo que representa: el descenso de los conceptos a la materialidad de las cosas, la movilización carnal de las ideas fijas, la soberanía del *ergón* ante el *lógos*¹⁶⁰⁷.

Justo es esta lógica del descenso, de las consecuencias materiales de los principios de la ley trascendente, lo que a Deleuze le parece humorístico del masoquismo; “Llamamos humor no ya al movimiento que se remonta de la ley hacia un más alto principio (que sería la ironía sádica), sino al que desciende de la ley hacia las

¹⁶⁰⁴ “Y al fin sonreí también por mis dolores y me dije: la cura fue cruel, pero radical, y lo principal es que me he curado” (Leopold Sacher-Masoch. *La Venus de las pieles*. Madrid: Valdemar, 2010., p. 183).

¹⁶⁰⁵ *Ib.*, p. 184.

¹⁶⁰⁶ Dice muy despectivamente el filósofo alemán de la mujer: “la estupidez cristiano-germánica sólo ha servido para hacer (a las mujeres) tan arrogantes y desconsideradas que en ocasiones uno se acordará de los monos sagrados de Benarés, los cuales, conscientes de su carácter sagrado e invulnerable, se consideran autorizados a todo” (Arthur Schopenhauer. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2009., p. 632).

¹⁶⁰⁷ Quizás no sea casualidad que el protagonista de una de las únicas narraciones de Masoch en que el hombre se presenta como dominador, tenga el nombre de uno de los cínicos más famosos de la era imperial: Demetrio (Sacher-Masoch. “La princesa Rajevska”, en: *El derecho del más fuerte y otros cuentos*. México: Me cayó el veinte, 2012., pp. 47-62).

consecuencias”¹⁶⁰⁸. El humor masoquista (masoquiano) radica, entonces, en hacer que el *nómos* se efectúe como pura obediencia en la mundanidad de un cuerpo miserable que se dispone a todos los infortunios –“Un sin ciudad, sin hogar, carente de patria, mendigo, vagabundo, con medios de vida los del día”¹⁶⁰⁹-, y en la efectuación de la ley inmaculada ésta termina por presentarse como una caricatura grotesca, inaceptable e insuficiente, que además permite al siervo de lo nómico vincularse materialmente con aquello que prohibía. Si bien es cierto que en *Lo frío y lo cruel* no se hace ninguna referencia explícita a los cínicos, en *La lógica del sentido*, por el contrario, además de afirmarse que el humor es un “saber «descender»”¹⁶¹⁰ -en sintonía con lo dicho en su comentario de Masoch-, se dice, también, que los cínicos “ya habían hecho del humor un arma filosófica”¹⁶¹¹, un arma contra la tradición platónica -la del pensamiento de las alturas, de la Idea, del ascenso-, para hacerla caer sobre la caótica superficie, sobre el territorio de los acontecimientos, en donde los cuerpos en movimiento se mezclan unos con otros.

Descubrimos con Deleuze un lazo muy estrecho entre masoquismo, humor y cinismo, vínculo que se despliega como una excesiva y corporal sumisión ante la ley, en la que se la hace descender desde las alturas de su inaccesible idealidad hasta la materialidad de sus consecuencias punitivas, y a través de la cual se logra burlarla y dar con aquello que pretende prohibir. Foucault, por su parte, también expone su propia teoría del masoquismo tres años después de la publicación de *Lo frío y lo cruel*, lo hace en su primer curso en el Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, texto que ya hemos trabajado para descubrir las características principales del sabio nómico en contraposición a la tradición arcaica del secreto y la memoria entre familias aristocráticas. Habíamos dicho, además, que el cínico, aunque parte de los principios existenciales más básicos del *nómos*, al encarnar radicalmente dichos principios, termina por traer a su presente uno de los fundamentos de la “justicia” pre-nómica: la ordalía. Es justamente a partir de la dinámica ordalica -propia del “derecho” arcaico, pero también del cinismo- que Foucault comprende al masoquista, ya que la característica principal de éste sería tomar la verdad como una prueba, y su placer radicaría -tal como también sostiene Deleuze-, no en el sufrimiento padecido, sino en lo que luego sucede, en el triunfo que

¹⁶⁰⁸ Gilles Deleuze. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel. Op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁰⁹ Diógenes Laercio, V I 38., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 285.

¹⁶¹⁰ Gilles Deleuze. *La lógica del sentido*. Madrid: Paidós, 2005., p. 169.

¹⁶¹¹ *Ib.*, p. 35.

supone el soportar hasta el final el reto de la verdad. En el último de los cursos impartidos por Foucault, cuando éste analiza la “misión del cinismo” según Epicteto, se destaca precisamente la intención cínica de someterse a cualquier tipo de injusticia como si se tratara de una prueba sobre la que hay que tener éxito:

Los golpes, los insultos, las humillaciones son para los cínicos un ejercicio, y este ejercicio tiene valor de entrenamiento, entrenamiento en la resistencia física, entrenamiento también en la indiferencia con respecto a la opinión (...) una manera de efectuar una inversión y aparecer como más fuerte que los otros, mostrar que uno podía imponerse a ellos.¹⁶¹²

Tal como muestra Foucault, en Epicteto, más que en cualquier otro autor, el cínico es presentado con insistencia en un vínculo estrecho con el padecimiento del agravio¹⁶¹³, que se explica casi siempre desde una perspectiva ascética, en tanto prueba y ejercicio que hay que superar. Por ejemplo, en un momento de las *Disertaciones* el filósofo frigio afirma que el cínico “permite que su cuerpecillo lo trate quienquiera como quiera”¹⁶¹⁴, pero para mostrar así “que nunca llega a un combate en el que pueda resultar vencido”¹⁶¹⁵. Hay aquí un claro paralelismo con lo que hemos dicho respecto a la forma en que el cínico se comporta respecto a lo nómico: ante el mandato de la norma “escucha un desafío ordálico”¹⁶¹⁶, no pone en duda su veracidad, no cuestiona su validez, sino que se somete a sus principios como si se tratara de una prueba sobre la que puede sobreponerse si padece toda su severidad hasta el final. El cínico le dice a la ley: “siempre soportaré más de lo que tu puedas hacerme. Y mi placer está siempre en ese exceso, siempre desplazado, nunca colmado”¹⁶¹⁷.

Epicteto muestra, sin embargo, otro aspecto de esta actitud cínica de entregar el propio cuerpo a la violenta voluntad de los otros. Además de tomarse los insultos, los

¹⁶¹² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., pp. 311-312.

¹⁶¹³ “Si (el dios) te lo aconseja (ser cínico), sabe que quiere hacerte grande o que recibas muchos golpes” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, 22 53-54. Op. cit., p. 327); “¿No está convencido (el cínico) de que si le pasa alguna de esas cosas (padecer cualquier injusticia) es él (Zeus) quien le pone a prueba?” (*Ib.*, III, 22 55-57. pp. 327-328).

¹⁶¹⁴ *Ib.*, III, 22 100-101. Op. cit., p. 335.

¹⁶¹⁵ *Ib.*, III, 22 102., p. 335.

¹⁶¹⁶ Michel Foucault. *Lecciones sobre la Voluntad de Poder. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Op. cit., p. 104.

¹⁶¹⁷ *Ib.*

golpes y la *adoxía* como una práctica ascética para el fortalecimiento del espíritu, el filósofo cínico lograría, a través del sufrimiento y la injusticia padecida, instaurar un vínculo filantrópico, de estima e incluso amor, con aquellos que lo agravian y con toda la humanidad; dice Foucault: “Soportará la violencia y la injusticia, no sólo para llegar a ser resistente y prepararse para las desventuras que puedan sobrevenir, sino como un ejercicio de amistad y afecto”¹⁶¹⁸. Es inevitable que este contacto amoroso que el cínico establece con aquellos que le propinan golpes y todo tipo de injurias no nos recuerde a la relación erótica que los héroes de Masoch mantienen con sus amadas. Por dar un ejemplo, podemos hacer mención al protagonista de *Don Juan de Kolomea*, quien afirma, basado en su propia experiencia, que “uno se siente maltratado por la mujer, pero se deleita con la voluptuosidad de su despotismo y su crueldad. Besamos -dice- los pies que nos subyugan”¹⁶¹⁹; y en *Las hermanas de Saida* el enamorado sostiene que se “ama a la mujer, tanto más intensamente, cuanto más cruel, más despótica... más infiel es”¹⁶²⁰. En el cínico ideal de Epicteto, este amor al maltratador es planteado como un deber ético-filosófico: “Y es que el ser cínico también conlleva esa ventaja: ha de ser azotado como un asno; y, azotado, querer a los que le azotan”¹⁶²¹. El filósofo canino genera, de este modo, una nueva inversión, ya no apenas haciendo de la vida inmaculada una vida inmunda, ya no solo mostrando un control paradójico de las situaciones en las que se le busca humillar, sino además, desplazando los mecanismos de dominación (humillación, violencia, chanza) al campo del cuidado amoroso, tomando aquellos como la oportunidad de entablar una relación afectuosa con los agresores.

Así pues, tenemos la pobreza, la fealdad, la esclavitud, la mendicación y la continua deshonra del cínico como consecuencias de llevar hasta el paroxismo, de forma corporal y dramática, el principio de la no mezcla, de la vida inmaculada, propia del *bíos alethés*. Pero, tal como vimos, en el cinismo el padecimiento de estos presuntos infortunios es tomado como una prueba doble: en tanto ascesis, examen de sí mismo, de la propia fortaleza de ánimo, del dominio de sí, de la homofonía entre la creencia y la vivencia; pero también como puesta a prueba del principio nómico mismo, y, en este

¹⁶¹⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 312.

¹⁶¹⁹ Sacher-Masoch. *Don Juan de Kolomea*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007., p. 58.

¹⁶²⁰ Sacher-Masoch. “Las hermanas de Saida”, en: *El derecho del más fuerte y otros cuentos*. Op. cit., p. 85.

¹⁶²¹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano III*, 22 54. Op. cit., p. 327.

sentido, el cínico se transforma en una piedra de toque de la autenticidad y valor de la ley, haciendo que ésta funcione en su propio cuerpo, sometándose de forma masoquista (masoquiana) a la fricción de lo nómico sobre su existencia completamente a la vista. En este roce se conseguirían tres cosas: primero, develar si la norma es auténtica y coherente consigo misma; segundo, desplegarla, despliegue a través del cual se accede a su envés, a aquello que oculta e impide, haciendo surgir así, para sí mismo y para los otros, “la verdadera vida como vida otra, escandalosamente otra”¹⁶²²; y, tercero, trastocar las dinámicas de dominación en el cuidado de los otros, estableciendo una relación de afecto con el género humano mediado por el padecimiento de las injustas afrentas y la *adoxía* en general.

¹⁶²² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 276.

9. Naturaleza

*En presencia de testigos
la observación de la justicia es totalmente conforme
al interés del individuo que respeta la ley;
pero si está solo y sin testigos,
su interés es obedecer la naturaleza.*

Antifón. Sobre la verdad

*La naturaleza y la ley se asociaban
para hacer de mí un virtuoso servidor de Apolo.*

Eurípides. Ion

*La naturaleza no enseña nada, o casi nada,
es decir, que obliga al hombre a dormir,
a beber, a comer y a protegerse,
mal que bien, de la intemperie.*

Charles Baudelaire. Pintor de la vida moderna

9.1. La rectitud bestial

La tercera de las características del *alethés bíos* es que es una vida recta, una vida que nunca se aparta del sendero de la razón (*logos*), y que, sobre todo, no se desvía del *nómos*, de las leyes, de las reglas, “a las que se reconocía el papel de marco, grilla, principio organizador de la verdadera vida”¹⁶²³. En lo que respecta a esta tercera característica, el cínico parece efectuar, al igual que en los otros rasgos antes descritos, un cambio crucial: en vez de mantenerse recto en la razón nómica, opta por vivir en plena coincidencia con otra ley, la ley natural. En el cinismo, entonces, la rectitud radicaría en someterse tan solo a la *physis*, una naturalidad totalmente desprovista de ornamentos culturales¹⁶²⁴; “En la vida cínica -dice Foucault- no puede aceptarse ninguna convención, ninguna prescripción humana, si no se ajustan exactamente a lo que se encuentra en la

¹⁶²³ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 276.

¹⁶²⁴ Cfr., Peter Sloterdijk. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2006., p. 123.

naturaleza, y sólo en la naturaleza”¹⁶²⁵. El filósofo francés muestra esta postura cínica a través de una serie de anécdotas diogénicas en las que aparentemente no se consienten ciertas instituciones nómicas ni se admiten algunas prohibiciones sociales muy tradicionales por no ser *naturales*. Por ejemplo, el sinopense se muestra reacio a la institución matrimonial y familiar¹⁶²⁶, apostando más bien por una sociedad donde las mujeres sean comunes y las convivencias se dieran a través de una alianza espontánea entre *convencedores* y *convencidas*¹⁶²⁷; también cuestionó las comunes prácticas alimentarias al tratar de comer carne cruda¹⁶²⁸, e incluso no le pareció inaceptable la antropofagia: “tampoco es impuro comer trozos de carne humana, como se pone de manifiesto por los pueblos extranjeros”¹⁶²⁹; y, para mayor escándalo, Diógenes, según lo planteado en su *República*, no tendría nada en contra de ningún tipo de relación incestuosa: “[cohabitar] con las propias [herma]nas, madres y demás fa[mi]liares, incluidos hermanos e hijos”¹⁶³⁰. Da la impresión de que nos encontramos aquí con una abierta oposición a los códigos morales más básicos de la cultura occidental, y así lo entiende Onfray: “comer carne cruda o carne humana, legitimar el incesto (...) Diógenes no podía arremeter de manera más brutal contra lo social y sus certezas más unánimemente compartidas”¹⁶³¹.

Este principio de la vida recta como vida ajustada a la *physis* vendría acompañada, además, de una valoración tan positiva como polémica de la animalidad. Señala Foucault

¹⁶²⁵ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 276.

¹⁶²⁶ Antístenes, más cercano a Sócrates, es bastante más moderado en lo que respecta a estas instituciones: “(El sabio) se casará con miras a la procreación, uniéndose a las mujeres más hermosas. Y su amor será correspondido, porque sólo el sabio sabe a quiénes se debe amar” (Diógenes Laercio, VI 11., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 156).

¹⁶²⁷ Diógenes Laercio, VI 72-73., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 276. La idea es recurrente en la literatura cínica. En la epístola pseudodiogénica 47. *A Zenón (de Citio)*, se dice: “No debemos casarnos ni criar hijos, puesto que nuestra especie es débil y el matrimonio y los hijos sobrecargan de pesares la debilidad humana. Los que recurren, en efecto, al matrimonio y a la crianza de hijos como a una ayuda, al advertir después que son motivo de más disgustos, se arrepienten, cuando les habría sido posible evitarlo desde el principio. El hombre impasible, en cambio, por considerar que es suficiente lo propio suyo para su capacidad de resistencia, rehúye el matrimonio y el nacimiento de hijos” (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 427).

¹⁶²⁸ Diógenes Laercio, VI 34 y Pseudo-Eudocia. *Violar* 332, p. 242, 4-5., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 256.

¹⁶²⁹ Diógenes Laercio, VI 72-73., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 277.

¹⁶³⁰ Filodemo. “Sobre los estoicos”: Papiro Herculanense n.º 339., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 275.

¹⁶³¹ Michel Onfray. *Cinismos. Retratos de los filósofos llamados perros*. Op. cit., p. 136.

-sin detenerse en ello- que lo animal era considerado en la Antigüedad como un punto de distinción absoluta respecto a lo que debía ser el hombre, por lo que los comportamientos animalescos de éste solían ser considerados repulsivos, y eran contrastados con las actitudes racionales que eran entendidas como las específicamente humanas. Basta revisar el noveno libro de la *República* de Platón para percatarse que a Foucault no le falta razón. Cuando el ateniense describe los deseos y placeres “innecesarios” y “contrarios a toda norma”¹⁶³², dice que son aquellos “que se despiertan durante el sueño, cuando *duerme la parte racional*, dulce y dominante del alma, y *la parte bestial y salvaje*, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos”¹⁶³³, y cuando enumera estos deseos menciona dos que coinciden con la polémica propuesta política de Diógenes: el incesto –“no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre”¹⁶³⁴- y la laxitud en la dietética –“no abstenerse de ningún alimento”¹⁶³⁵-. También en Aristóteles, a pesar de su muy célebre definición del hombre como *zoon politikón* (animal político), encontramos esta misma postura reacia hacia la animalidad, y es que, como bien afirma Sloterdijk, con el vocablo *zoon* el estagirita no quiso poner el acento en la base animal de la existencia humana, sino apenas referir su carácter de ser vivo con ciertas características muy fundamentales¹⁶³⁶. En la *Ética Nicomáquea* se indican tres disposiciones morales que habría que evitarse, entre las cuales una de ellas está íntimamente relacionada con lo animal: la “brutalidad”¹⁶³⁷. Aristóteles ejemplifica esta particular disposición moral haciendo referencia a la ingesta de carne cruda y carne humana¹⁶³⁸ -permitidas, como vimos, en la constitución diogénica-, acciones que considera muy propias de algunas razas bárbaras carentes de juicio,

¹⁶³² Platón. “República” IX 571b., en: *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988., p. 421. Se repite la misma idea más adelante: “¿no decimos que, acorde con los preceptos legales, las cosas son consideradas honestas o vergonzosas por el hecho de que, en las honestas, *la parte bestial* de la naturaleza se subordina a la humana, mejor dicho, a la divina. en tanto que, en las vergonzosas, la porción mansa es esclavizada por la salvaje?” (*Ib.*, IX 589c-d., p. 452).

¹⁶³³ *Ib.*, IX 571c., pp. 421-422. Las cursivas son nuestras.

¹⁶³⁴ *Ib.*, IX 571d., p. 422. Lo cierto es que también hace referencia a otro tipo de vínculos sexuales, como la homosexualidad y la zoofilia: “no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras” (*Ib.*).

¹⁶³⁵ *Ib.* Dice Ignacio García Peña que el destierro de la animalidad en la comprensión que tiene Platón del hombre, centrando todos sus esfuerzos en su facultad racional, sería debido a su pertenencia a la tradición órfico-pitagórica (Ignacio García Peña. “Animal racional: breve historia de una definición”. en: *Revista Anales del Seminario de Historia de Filosofía*. Vol. 27, 2010., p. 297).

¹⁶³⁶ Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Op. cit., p. 263.

¹⁶³⁷ Aristóteles. *Ética Nicomáquea* VII 1, 1145a 15. Op. cit., p. 289.

¹⁶³⁸ *Ib.*, VII 5 1148b 15., p. 301.

irracionales por naturaleza, que viven solo con los sentidos¹⁶³⁹, y que son comparables con las bestias¹⁶⁴⁰.

A diferencia de la postura platónica o aristotélica, en el cinismo hay una valoración totalmente positiva de la animalidad, la cual considera un modelo de comportamiento, un ejemplo material y visible de lo que la vida humana virtuosa debe ser y un punto de constante revisión para dar cuenta de qué cosas son realmente necesarias para el hombre -“el ser humano no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir”¹⁶⁴¹-. Sobre la relación del cinismo con el mundo animal la tradición nos hace llegar una gran cantidad de pasajes, tan divertidos como sugerentes, en donde lo primero que se destaca es el vínculo con lo canino -que es precisamente lo que da nombre al movimiento filosófico¹⁶⁴²-, con el sabueso que ladra diacríticamente, que sabe distinguir los amigos de los enemigos y discernir con tino con quién ser mordaz y a quién hopear. También vale recordar que el que pone fin a la vida del representante más célebre de la filosofía cínica, Diógenes, si hemos de creerle a *La Suda*, es, en efecto, un chucho: “perdió la vida porque fue mordido por un perro en la pierna y rechazó despreocupadamente su curación”¹⁶⁴³. Por lo tanto, vínculo con lo canino tanto en el origen nominal del movimiento filosófico como en la muerte de su figura más representativa. Pero la relación del cinismo con la animalidad no se limita a las continuas alusiones que se hacen a los

¹⁶³⁹ *Ib.*, VII 5, 1149a 5., p. 302.

¹⁶⁴⁰ “En efecto, tal como hemos dicho al principio, unos son humanos y naturales, por su linaje y por su magnitud, y otros brutales o debidos a mutilaciones o enfermedades. La moderación y la intemperancia se refieren sólo a los primeros de éstos, pues no llamamos a los animales morigerados ni desenfrenados, a no ser metafóricamente, y sólo cuando una especie de animales difiere de otra en violencia, destructividad o voracidad, porque ellos no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo” (*Ib.*, VII 6, 1149b 25-30 – 1150a., p. 304).

¹⁶⁴¹ Michel Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 278.

¹⁶⁴² Sobre la visión que en la Antigüedad del perro, es muy interesante lo que plantea Carlos García Gual: “(...) el perro es muy poco gregario, es insolidario con los suyos, y está dispuesto a traicionar a la especie canina y pasarse del lado de los humanos, si con ello obtiene ganancias; es agresivo y fiero, o fiel y cariñoso, según sus relaciones individuales. Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como los animales, aunque convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde un margen de su propia condición de bruto. Uno diría que comparte con el esclavo —según la versión aristotélica— la capacidad de captar algo de la razón, del *lógos*, en el sentido de que sabe obedecerlas órdenes de su amo, pero no mucho más. Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla vida es la vida de perro” (Carlos García Gual. *La secta del perro*. *Op. cit.*, pp. 8-9).

¹⁶⁴³ *La Suda*, s. v. Diógenes, n. 1143., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 256.

perros en las anécdotas cínicas; tenemos, por ejemplo, el encuentro de un atrabiliario Diógenes con un hambriento ratón callejero, siendo éste el desenvuelto protagonista de una de las hipótesis sobre el verdadero comienzo de la vida filosófica de aquél:

Cuando celebraban los atenienses una fiesta con espectáculos y banquetes a expensas públicas y mientras estaban unos y otros festejándola en compañía con cortejos y celebraciones nocturnas, él, en cambio, que se había recogido en una esquina de la plaza con intención de dormir, vino a caer en unas reflexiones que le produjeron un vértigo nada leve, hasta trastornarlo: cómo sin tener ninguna necesidad había ido a caer en un tipo de vida fatigoso y extraño y él mismo por su propia elección estaba sentado allí privado de todos los bienes. Se dice que a continuación un ratón, que se había deslizado a su vera, se puso a moverse vivazmente en torno a las migajas de su pan y que fue entonces cuando recobró la cordura y se dijo a sí mismo en tono de recriminación y reproche: «¿Pero qué dices, Diógenes? ¿Este banquetea y se alimenta con tus sobras, mientras tú, el hombre noble, te lamentas y gimes por ti, porque no estás embriagándote allí, tumbado en colchones floridos y mullidos?»¹⁶⁴⁴

La imagen del pequeño y solitario animalejo que corretea alegremente en torno a las migajas que suelta el parco alimento del sinopense, contrasta con el grupal festejo de los orgullosos atenienses, predilectos representantes del refinamiento racional en la Antigüedad. Mientras estos son motivo de envidiosa desdicha para el cínico, aquél es más bien consuelo y origen de una visión de mundo filosófica sustentada sobre aquello que ya está desde siempre en el hombre como el principio más fundamental (o al menos más básico) de su existencia: la animalidad. Foucault, basado en una de las epístolas pseudodiogénicas en donde se celebra el “descubrimiento de la naturaleza”, también hace referencia a la relación del cínico con el caracol, que habría servido como inspiración a Diógenes para hacerse con una vivienda transportable tal como lo era el cilíndrico tonel¹⁶⁴⁵. En el bestiario cínico no puede faltar, por supuesto, el gallo desplumado que,

¹⁶⁴⁴ Plutarco. “Cómo percibir los propios progresos en la virtud” 5, p. 77 e-f., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 353.

¹⁶⁴⁵ “Te pedí la búsqueda de una vivienda y te agradezco que te hayas encargado de ello, pero resulta que, después de haber contemplado a un caracol, encontré como una vivienda protegida del viento al tonel del Metroo. Así pues, quedas libre de ese servicio y congratúlate conmigo por haber descubierto a la naturaleza” (Epístolas pseudodiogénicas. XVI A Apolóxide., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 398).

El carácter transportable de la vivienda diogénica no pasó desapercibido a los zoólogos, que han llamado a una determinada familia de cangrejos ermitaños: diogénidos (*diogenidae*); y a un género específico de esta familia: Diogenes.

como ya vimos, le sirvió al transvalorador de la moneda para hacer descender a un cuerpo la idea platónica de hombre. Tenemos también a los favoritos de Michel Onfray, los peces masturbadores¹⁶⁴⁶, de los cuales Diógenes decía que eran “más sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de eyacular, salen de su retiro y van a frotarse contra cualquier cosa áspera”¹⁶⁴⁷. Además, los animales son presentados constantemente por los cínicos como los portadores de un conocimiento primordial, de un saber *physiológico* que se ha atrofiado en el hombre, por lo que, para ellos, es imprescindible prestar atención a criaturas como las cigüeñas, las grullas, los ciervos o las liebres, que enseñan con su comportamiento el retirarse a los lugares más agradables para su constitución física según el cambio de estaciones¹⁶⁴⁸. Mas las bestias no exhiben apenas la evasiva en búsqueda del bienestar, sino que serían ellas mismas un ejemplo de trabajo ascético, dejando a disposición del filósofo perruno un repertorio muy variado de *silvestres técnicas de sí* que le permiten tener alternativas a la ígnea herencia prometeica de las *tecnologías del yo* exclusivamente civilizatorias¹⁶⁴⁹.

En el marco de esta contraposición entre lo natural y lo civilizatorio, entre lo animal y lo humano, entre la *zoe* y el *bios*, es que se entiende el desprecio que manifiesta la tradición cínica por la figura de Prometeo. En el discurso octavo de Dión Crisóstomo - uno de los así llamados *discursos diogénicos*-, dedicado al tema de la virtud, el titán es presentado como un sofista enfermo de vanidad que solamente logra salir de su dolencia gracias a la intervención del que es sin duda el patrono auténtico del movimiento cínico, Heracles¹⁶⁵⁰; y en el discurso sexto, en el que se contrapone la virtuosa vida natural a la

¹⁶⁴⁶ Michel Onfray. “La virtud del pez masturbador”., en: *Los cínicos. Retratos de los filósofos llamados perros. Op. cit.*, pp. 55-68.

¹⁶⁴⁷ Dión de Prusa. “Diógenes o de la tiranía”., en: *Discursos VI 18-19. Op. cit.*, pp. 320-321.

¹⁶⁴⁸ “Las mismas bestias —decía— han comprendido esto perfectamente. Las cigüeñas, por ejemplo, dejan tras sí el calor tórrido del verano para volar hacia un clima más templado, permanecen allí tanto tiempo como les resulta agradable, y después regresan en bandadas, cediendo el lugar al invierno: mientras que las grullas, que soportan fácilmente la estación fría, vienen en tiempo de la sementera por razón de su alimento. Los ciervos y las liebres descienden de las montañas a las llanuras y a los valles, a causa del frío; se acurrucan en camas confortables al abrigo del viento; pero, en cuanto sobreviene la canícula, se retiran a los bosques y a las regiones más boreales” (*Ib.*, VI 32-33., p. 324).

¹⁶⁴⁹ “Diógenes aducía, entonces, el ejemplo de las ranas y de no pocos animales mucho más delicados que el hombre y mucho menos protegidos, ya que algunos de ellos soportan no solamente el aire frío, sino que son, además, capaces de pasar el invierno en el agua helada” (*Ib.*, VI 27-28., p. 323). Onfray interpreta el pasaje como una exaltación del valor de la resistencia y el dominio de sí (Michel Onfray. *Los cínicos. Retratos de los filósofos llamados perros. Op. cit.*, p. 63).

¹⁶⁵⁰ “Y cuando encontró a Prometeo, un sofista, a mi modo de ver, arruinado por su vanagloria, pues se le inflamaba y se le crecía el hígado cuando era alabado y, de nuevo, se le encogía cuando lo censuraban; Heracles, sintiendo compasión y aunque temía lo libró de su vanidad y ambición desordenada. Y al

degenerada vida civilizada, se hace una apología del castigo que Zeus le impuso a Prometeo, sosteniendo que éste habría viciado al género humano dándole el fuego, origen de la tecnología que a su vez dio lugar al lujo y la molicie¹⁶⁵¹. Desde esta perspectiva, todos los progresos derivados del fuego prometeico solo han servido para someter al hombre a lo ornamental e inútil, haciéndolo perder su autarquía primitiva y convirtiéndolo en un animal incluso inferior a las bestias. El cínico no se contenta siquiera con el mito protagórico de un Zeus que arregla el error del titán compartiendo con los hombres el pudor (*aidós*) y la justicia (*diké*) que les permitan vivir conjuntamente en armonía, dado a que este escenario cívico estaría contaminado de raíz por la intervención prometeica que, justo por ser una intrusión sofisticada, condenó al hombre a la *doxa*, germen de toda discordia humana y de su autodestrucción. Los cínicos, sin embargo, no fueron los primeros en mostrar tal antipatía hacia la figura de Prometeo, sino que son parte de una larga tradición que, desde la fábula esópica con sus figuraciones del titán como un inepto creador de hombres¹⁶⁵², fue cobrando cada vez más relevancia, llegando a ser luego un

instante se marchó, después de haberlo curado" (Dión de Prusa. "De la virtud" VIII 33., en: *Discursos. Op. cit.*, p. 419).

¹⁶⁵¹ "Aseguraba que los hombres, en razón de su molicie, suelen llevar una vida más desdichada que las bestias. Éstas, en efecto, encuentran en el agua su bebida y en la hierba su alimento: la mayor parte de ellas están desnudas durante todo el año, no entran jamás en una casa, no se sirven en absoluto del fuego, viven también tan largo tiempo como la naturaleza haya dispuesto para cada una de ellas y, si nadie les da muerte, se conservan fuertes y sanas durante todo el tiempo, sin que jamás tengan necesidad de médicos ni de medicinas. (...) He aquí, según su parecer, la razón por la cual el mito decía que Zeus había castigado a Prometeo por haber descubierto el fuego y haberlo dado a los hombres: el fuego iba a convertirse en causa y principio de la molicie y sensualidad del hombre, porque Zeus, ciertamente, no odia a los hombres y no les tiene envidia por ninguno de sus bienes" (Dión de Prusa. "Diógenes o de la tiranía", en: *Discursos* VI 22-25. *Op. cit.*, pp. 321-323).

¹⁶⁵² Sobre Esopo y la creación prometeica del hombre hay tres fábulas especialmente relevantes: 1) "Zeus, Prometeo, Atena y Momo: Zeus, Prometeo y Atena, que habían modelado, el primero un toro, Prometeo un hombre y la diosa una casa, eligieron a Momo como árbitro. Este, envidioso de sus creaciones, empezó a decir que Zeus había cometido un fallo al no poner los ojos del toro en los cuernos para que pudiera ver dónde atacaba; a Prometeo le criticó porque no había colgado fuera las mentes del hombre, para que así no pasaran inadvertidas las malas y fuera bien visible lo que cada uno tenía en su cabeza. En tercer lugar, dijo que Atena debería haber puesto la casa sobre ruedas para que, si uno iba a vivir con un malvado por vecinal, pudiera desplazarse fácilmente. Entonces, Zeus, indignado por su envidia, le echó del Olimpo. La fábula muestra que nada hay tan perfecto que, desde luego, no se haga acreedor de alguna crítica" (Esopo. *Fábulas de Esopo* 100., trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal. Madrid: Gredos, 1985., p. 87). 2) "Prometeo y los hombres: Prometeo, según el mandato de Zeus, modeló a los hombres y a los animales. Zeus, cuando vio que eran mucho más numerosos los animales, le ordenó hacer desaparecer determinado número de bestias transformándolas en hombres. Después de poner en práctica la orden, ocurrió que los que desde un principio no fueron modelados como hombres, al cobrar forma humana tienen alma de animal. La fábula es un argumento a propósito de los hombres brutos e irascibles" (*Ib.*, 240., p. 146). 3) "Las dos alforjas: Prometeo cuando modeló antaño a los hombres les colgó dos alforjas, una con los defectos ajenos y otra con los propios; la de los ajenos la puso delante y la otra la colgó detrás. Desde entonces ocurrió que los hombres ven de entrada los defectos de los demás mientras que no distinguen los suyos propios. Podría aplicarse esta fábula al hombre impertinente que, ciego en sus propios asuntos, se cuida de los que en nada le conciernen" (*Ib.*, 266., p. 158).

lugar común en el mundo romano, lo que se evidencia en Dión Crisóstomo -tal como veremos más adelante- o en la sátira menipea de Varrón -considerado éste un “Diógenes con pluma romana”¹⁶⁵³- que radicaliza dicho desprecio¹⁶⁵⁴. Así pues, en conformidad con esta actitud antiprometeica el cínico vendría a proponer -o por lo menos así lo cree Luis Gil- una nostálgica ruptura total con la civilización en pro de una vuelta a la edad dorada

¹⁶⁵³ Tertuliano. Apologético I 4., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 602.

¹⁶⁵⁴ Los especialistas suelen entender los fragmentos salvados del *Prometeo encadenado* de Varrón -en donde se supone que se da un diálogo entre Heracles y Prometeo- como una continuidad del espíritu cínico, especialmente antisténico, contra todo lo que simboliza el titán (Rudolf Helm. *Lucian und Menipp*. Leipzig-Berlín: Teubner, 1906., pp. 181-182; Otto Ribbeck. *Histoire de la poésie latine. Jusqu'à la fin de la République.*, trad. Edouard Droz et Albert Kontz. París: Ernest Leroux Ed., 1891., p. 315; Leone Riccomagno. *Studio sulle Satire menippee di Marco Terenzio Varrone Reatino*. Alba: Sacerdote., 1931., p. 149; Ettore Bolisani. *Varrone Menippeo*. Padua: Tip. del “Messaggero”, 1936., p. 234; Francesco Della Corte. *Varronis Menippearum fragmenta*. Turín: Istituto di filologia classica, 1953., p. 231; B. Mosca. “Satira filosofica e politica nelle Menippee di Varrone”, en: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 6, 1937., pp. 67-68; Antonio Marzullo. *Le “satire menippee” di M. T. Vairone, la commedia arcaica e i “sermone”*. Modène: Società tip. ed. modenese, 1958., p. 51; Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *Op. cit.*, p. 67). La cercanía de Varrón con la literatura menipea y el pasaje sobre el encuentro del semidios con el ladrón del fuego divino que Temistio atribuye al padre ateniense del cinismo, dan fuerza a esta hipótesis. Citemos dicho pasaje: “Si de verdad queréis saber que la inteligencia es algo sublime, no invocaré como testigos ni a Platón ni a Aristóteles, sino al sabio Antístenes, que enseñó ese camino. Pues dice, en efecto, que Prometeo habló a Hércules del modo siguiente: «Muy vil es tu trabajo, porque el objeto de tus preocupaciones son los asuntos humanos y has abandonado, en cambio, el cuidado de lo que es de la mayor importancia para ellos. No serás, por tanto, un varón completo hasta que aprendas lo que es más sublime para los hombres. Y si lo aprendes, conocerás también lo que es humano. Pero si sólo aprendes lo humano, tú también andarás errante como un animal irracional»” (Temistio. “Sobre la virtud”, p. 43 Mach., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Op. cit.*, p. 169). No obstante, Jean Pierre Cèbe, apoyándose en Steinbach (Ingeborg Steinbach. *Varros Menippea “Prometheus liber”*. Cologne: Universität zu Köln., 1979), sostiene que en realidad Varrón no estaría en consonancia con la línea cínica de criticar a Prometeo por habernos dado el fuego y todo lo que éste significa en términos culturales sino, muy por el contrario, sería una defensa del titán contra la filosofía popular, que no sabía apreciar los dones que éste había brindado a la humanidad con el fuego (arte y virtud), gracias a los cuales había perfeccionado su naturaleza. En este sentido, Zeus habría castigado a Prometeo, no porque éste nos hubiera perjudicado sino, muy por el contrario, porque nos benefició asemejándonos a los dioses. Dice Cèbe: “Lejos de ser preferible la vida animal que precedió a la vida civilizada ocasionada por el descubrimiento del fuego, aquélla es en todos los aspectos inferior a ésta (...) A diferencia de los cínicos, Varrón, repitámoslo, no rechaza la cultura, el arte y el conocimiento como un todo, sino solo sus formas excesivas, degradadas y aberrantes” (Jean-Pierre Cèbe. *Varron, Satires Ménippées. 11. Prometheus liber – Sesqueulixes*. École Française de Rome, 1996., p. 1136., en: http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1996_edc_9_11. Traducción personal). Es cierto que no hay en Varrón un desprecio de la civilidad, y que al momento de realizar una crítica social siempre tiene como punto de contraste lo que él considera la auténtica cultura romana que tanto alaba, y es justamente éste el rasgo que destaca Marco Antonio Coronel para distinguir a Varrón de la tradición cínica clásica (Marco Antonio Coronel Ramos. *La Sátira Latina*. Madrid: Síntesis, 2002., pp. 87-92). No obstante, habría que preguntarse si en el cinismo existe realmente un desprecio de la civilidad sin más, si Prometeo no representa precisamente para el cinismo la forma “excesiva, degradada y aberrante” de ésta, y si en realidad los trabajos de Heracles significan para los cínicos una mera vuelta a la naturaleza en contra de lo nómico. En este sentido, no debe extrañarnos que las características que Varrón destaca de la buena *romanidad* tienen un talante herácleo que, con claridad, es heredado, tal como destaca Coronel Ramos, de la diatriba cínica.

prejupiterina; “Sólo en el retorno a los orígenes –afirma Gil- se podía recuperar la felicidad perdida de la Edad de Crono”¹⁶⁵⁵.

En resumen, la vida recta del cínico es presentada como un ejercicio permanente de vuelta a los orígenes y despojo de todos los refinamientos civilizatorios innecesarios, como práctica incesante en la aceptación de la propia animalidad en tanto deber fundamental, y como referente básico para emprender la prueba de vivir tan solo con lo realmente imprescindible. Visto así, el cinismo sería una extensión de esa tradición literaria preclásica que, a través de figuras primitivas, bárbaras y toscas -como es el caso de Anacarsis¹⁶⁵⁶- arremete contra los *nomoi* helénicos. Justo por esto, incluso algunos autores, como es el caso de James Romm, niegan cualquier originalidad en los cínicos, sobre todo en lo que respecta al esfuerzo existencial de imponer la *physis* sobre el *nómos*, que ya se encontraría en abundancia en las satíricas figuras bárbaras de la etnografía y la literatura de viajes del período arcaico. Pero además, no serían originales ni siquiera en su calificativo de filósofos perrunos, ya que sabemos, gracias a las narraciones de Ctesias de Cnido, que “mucho antes de que (los cínicos) aparecieran en escena, los griegos ya estaban familiarizados con un rostro *Hemikynes* (medio perros) o *Kynokephaloi* (cabezas de perro) que habitaban (según la mayoría de relatos) en las remotas regiones de la India”¹⁶⁵⁷.

¿Estamos afirmando, entonces, que en lo referente a la característica de la rectitud en tanto principio vital del cínico, se da una simple oposición entre la norma y la naturaleza? ¿Se trata tan solo de la vida escandalosamente natural como antítesis de la frívola y viciosa existencia nómica? ¿De la nostalgia maniqueísta de una era saturnina y pretecnológica? ¿De la mera negativa a todo lo que brotó del fuego prometeico? ¿No hay en este caso una profundización o radicalización sobre la tradición que produzca en ésta un despliegue, una inversión y una transvaloración? ¿Hemos vuelto, de esta manera, a la acostumbrada interpretación del cínico como el ícono de la trasgresión de todos los valores vigentes a favor de un pseudo-primitivismo salvaje que, por muy alegre que se muestre, no puede dejar de guardar un resentimiento ponzoñoso contra todo lo establecido

¹⁶⁵⁵ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. Op. cit., p. 67.

¹⁶⁵⁶ Cfr., R. P. Martin. “El acento escita: Anacarsis y los cínicos”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., pp. 182-207.

¹⁶⁵⁷ James Romm. “Cabezas de Perro y Nobles Salvajes: ¿Cinismo antes de los cínicos?”, en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Op. cit., p. 177.

y cargar con la siempre pesada “falsa consciencia” que caracteriza toda vuelta a un supuesto estado de naturaleza, a no ser que pecara, para mayor agravio, de vacua ingenuidad? ¿En lo que respecta a la vida recta, el cinismo ya no es esa especie de continuidad perversa de lo mismo, de encarnación, ineludiblemente paródica por ser realmente encarnativa, de la verdad, del *nómos*, de la tradición? Solo podremos responder estas preguntas si revisamos más de cerca la relación compleja que en la Antigüedad se hizo entre *physis* y *nómos*, ligadura ambigua en donde un fenómeno y otro son a la vez dependientes y excluyentes entre sí, vínculo que no se limita a la desvaloración -también relativa- que superficialmente mostramos como propias de la filosofía platónica o aristotélica.

9.2. ¿*Physis* vs. *nómos*?

Hay un par de pasajes de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* sobre Diógenes de Sinope que han dado fuerza a la idea de que en los cínicos hay un claro desprecio del marco legal político en tanto que opuesto a la naturaleza. La particularidad de dichos pasajes es que no se sustentan tan solo sobre puestas en escena o manifestaciones gestuales, como es lo usual, sino que estos explicitan discursivamente -o al menos esa es la impresión que dan- este parecer antinómico. En el primero, apunta Laercio: “(Diógenes) decía que oponía al azar, el ánimo, a la *ley*, la *naturaleza*, y a la pasión el razonamiento”¹⁶⁵⁸. Y en el segundo: “(Diógenes) dialogaba sobre estos asuntos y se le veía realizándolos, *falsificando* realmente la moneda convencional, sin conceder a lo acorde con la *ley* nada en comparación con lo acorde con la *naturaleza*”¹⁶⁵⁹. Cuando leemos estas citas es inevitable pensar que hay en el cinismo una clara herencia sofística, la cual no debería sorprendernos si tomamos en consideración que el padre de la filosofía cínica, Antístenes, antes de ser seguidor y amigo de Sócrates, era discípulo de Gorgias¹⁶⁶⁰,

¹⁶⁵⁸ Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 38., trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 219.

¹⁶⁵⁹ Diógenes Laercio, VI 71., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 280. En capítulos previos ya hemos puesto en duda el uso del término “falsificar” para traducir la labor de *parakharattein* del cínico, por eso las cursivas.

¹⁶⁶⁰ Ángel Cappelletti da especial importancia a esta influencia sofística de Gorgias sobre Antístenes y el cinismo en general, no tanto en lo que respecta a la cuestión del enfrentamiento entre *physis* y *nómos*, sino en lo referente al sensualismo y el nominalismo radical que caracteriza a ambos filósofos y a sus respectivos movimientos (Ángel Cappelletti. “Religiosidad e iconoclasia del cinismo”. en: *Notas de filosofía griega*. Caracas: Colección Cuadernos USB, 1990., pp. 60-66).

y fueron precisamente los sofistas de raigambre gorgiana (Hippias¹⁶⁶¹, Antifón¹⁶⁶², Trasímaco¹⁶⁶³ y Calicles¹⁶⁶⁴) los que explicitaron este descontento hacia el *nómos* en pro de una reivindicación de la ley natural -aunque no deja de ser cierto que fue Protágoras¹⁶⁶⁵ el primero que, a pesar de su valoración positiva de las leyes¹⁶⁶⁶, preparó el escenario para que se diera esta oposición reacia, retirando cualquier fundamento *physiológico* a lo

¹⁶⁶¹ “Tras Pródico habló el sabio Hipias: - Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural” (Platón. “Protágoras” 337c-d., en: *Diálogos I. Op. cit.*, pp. 449-550).

¹⁶⁶² “Col. I.- ... Justicia consiste en no transgredir las instituciones de la ciudad en la que se vive como ciudadano. Así, pues, un hombre practicará la justicia con gran utilidad propia si hace mucho caso de las leyes cuando hay testigos, pero si se halla solo y sin testigos ha de cumplir los dictámenes de la naturaleza. En efecto, los preceptos legales son impuestos, los de la naturaleza obligatorios: los preceptos legales son producto de un pacto, no innatos; los de la naturaleza son innatos, no productos de ningún pacto.

Col. II. - Así, pues, quien conculca las disposiciones legales, mientras pasa desapercibido a quienes establecieron el pacto, se ve libre de ignominia y de castigo; si no padece desapercibido, no. Si se hace violencia a las leyes dadas por la naturaleza más allá de cuanto es posible, aunque pase desapercibido a todos los hombres, el mal no es inferior, ni es superior si es a la vista de todos. Pues uno no se ve dañado en relación a la opinión, sino a la verdad. Nuestra indagación tiene por objeto lo siguiente: muchas disposiciones legales se hallan en conflicto con la naturaleza (...)

Col. III.- (...) no son más agradables ni más afines a la naturaleza aquellas cosas de las que las leyes apartan a los hombres que aquéllas a las que lo aproximan (...)

Col. IV.- En relación a lo útil, aquello que las leyes establecen es atadura para la naturaleza, pero lo que ésta establece es libertad (...)” (Antifonte. “Fragmento A”., en: *Sofistas. Testimonios y fragmentos.*, trad. Antoni Piqué Angordans. Barcelona: Bruguera, 1985., pp. 220-222).

¹⁶⁶³ “Escucha, pues - dijo Trasímaco-. Afirmando que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (Platón. “República” 338c., en: *Diálogos IV. Op. cit.*, p. 76). “En efecto, los que censuran la injusticia la censuran no por temor a cometer obras injustas. sino por miedo a padecerlas. De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo (*Ib.*, 344c., p. 86).

¹⁶⁶⁴ “En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley (...) En efecto, por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla (...) Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras, tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores. Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más (...)” (Platón. “Gorgias” 482e-483e., en: *Diálogos II. Op. cit.*, pp. 79-81).

¹⁶⁶⁵ En su misma línea encontramos un texto sofístico del siglo V que se titula “Anónimo de Jámblico y que es una defensa del orden y de la virtud, declara, durante su demostración, que la imposibilidad en que se encuentra el hombre de bastarse a sí mismo en la naturaleza, explica el porqué el *nómos* y la justicia «son reyes hombres»” (Jacquelin Romilly. *La ley en la Grecia clásica. Op. cit.*, p. 50).

¹⁶⁶⁶ Además del mito -ya aquí narrado- que Platón atribuye a Protágoras, en el que la justicia (*diké*) y el pudor (*aidós*) no son considerados meras convenciones sino dones divinos, tenemos también el dato anecdótico de que el abderita, por encargo de Pericles, redactó leyes para Turios (Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres IX 50.*, trad. Luis-Andrés Bredlow. *Op. cit.*, p. 346).

nómico y haciendo de éste una mera convención a merced de cualquier relativización retórica¹⁶⁶⁷-. Tenemos, entonces, un precedente claro de esta postura presuntamente cínica de confrontación entre naturaleza y ley, pero dicho precedente en vez de asociar al cinismo -ese, así llamado, *movimiento socrático menor*- con Sócrates, lo hace con la sofística, que se suele percibir como la perfecta antagonista del filósofo ateniense. Lo problemático para nuestra tesis de que el cinismo sea más vinculado a la sofística que a Sócrates radica en que, tal como explica Foucault en sus *Lecciones sobre la voluntad de saber*, los sofistas no son un caso común de la cultura helénica, sino que, más bien, representan una ruptura o, por lo menos, un violento desplazamiento del tradicional discurso judicial propio de la época clásica, del cual ya hemos dicho que se caracteriza por el entrelazamiento del *alethés* con el *nómos* y la *physis*¹⁶⁶⁸. Si esto es así, el cínico no estaría aceptando, encarnando o desplegando ni la filosofía socrática ni el pensamiento nómico tradicional. Pero antes de continuar con la relación del cinismo con dicha tradición, detengámonos un momento en la forma en cómo ésta fue constituida.

Ya hemos dicho en capítulos anteriores que el vocablo *nómos* no aparece aún en Homero, que para hacer alusión a la práctica judicial usa la palabra *themistes* -usualmente traducida como *regulaciones*-, fenómeno sustentado principalmente sobre la autoridad de las costumbres, el secreto, la tradición oral y la creencia en los dioses¹⁶⁶⁹. En Hesíodo, donde ya encontramos alusiones al *nómos* aunque aún no con un significado político¹⁶⁷⁰, comienza a surgir una noción de justicia distinta a la homérica que, aunque se siguiera fundamentando sobre la autoridad de lo divino, comenzó a dar lugar a la idea de la igualdad y, al mismo tiempo, abrió camino para un proceso de racionalización del derecho¹⁶⁷¹. El nuevo *ethos* legal que se origina gracias a dicho proceso se ilustra

¹⁶⁶⁷ "Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial" (Platón. "Teeteto" 167c., en: *Diálogos V.*, *Op. cit.*, p. 227).

¹⁶⁶⁸ "Este tipo de afirmaciones desaparece con los sofistas o, mejor, encontramos fragmentos dispersos de ella en los sofistas, como si circulara en estado salvaje en un juego donde no se fija ni se detiene en ninguna parte. Afirmación de la ley que se opone a la naturaleza; afirmación de que no hay verdad y de que todo discurso es verdadero; afirmación de un saber universal y afirmación de que el saber no es nada; afirmación de que se enseña la justicia y de que se puede lograr el triunfo de todas las causas. La embriaguez de la vieja verdad griega despedazada" (Foucault. *Lecciones sobre la verdad de saber*. *Op. cit.*, p. 114).

¹⁶⁶⁹ Cfr., Werner Jaeger. "Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos", en: *Revista de estudios políticos*, Nº 67, 1953., p. 19.

¹⁶⁷⁰ Cfr., Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos, 2004., p. 16.

¹⁶⁷¹ Werner Jaeger. "Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos". *Op. cit.*, p. 22.

perfectamente en Solón, el cual tomó en consideración la conexión necesaria entre los fenómenos sociales y los cósmicos que, en tiempo del sabio legislador ateniense, descubrieron los filósofos jónicos de la naturaleza¹⁶⁷². Cuando se estableció esta armonía entre ley escrita y orden natural y lógico de las cosas, concordancia que Solón denominó *eunomía*, se efectuó una doble revolución sobre el pensamiento arcaico de la justicia, en donde, por un lado, se pasó de una concepción mítica a una racional, y, por el otro, en donde el principal fundamento de la ley ya no eran los dioses -aunque se siguió usando una terminología religiosa- sino el orden de la *physis*. A la vez que el pensamiento jurídico buscaba sostenerse sobre el orden natural, los primeros pensadores de la *physis* trasladaron, por su parte, el concepto más importante de su tiempo, el de *diké*, del campo de lo sociopolítico al de la filosofía de la naturaleza, entendiendo la sucesión invariable de causa y efecto como la prueba de la existencia de una justicia cósmica¹⁶⁷³. De esta manera, teoría jurídico-política y *physiología* se fundamentan mutuamente en la Antigüedad, pero además, este marco social y cosmológico consigue su correlato microcósmico en la ciencia médica que se plasmó en el *corpus* hipocrático, en donde, al tiempo que se aplicaban las nociones generales de los filósofos de la naturaleza (es bien sabido que cosmología y humoralismo funcionan a la par), se tenía también una idea jurídica del tratamiento de la enfermedad basada en el concepto de retribución, el orden, la igualdad, la armonía, y, por lo tanto, en evitar el dominio de uno de los elementos constitutivos del hombre sobre el resto, de la misma manera que en el mundo social se consideraba que la causa de todo mal era el exceso, la *pleonexía*, el “tomar más y más”¹⁶⁷⁴.

Para Jaeger, esta “recíproca fecundación del pensamiento jurídico por el estudio filosófico y médico de la naturaleza, y de éste por aquél, es uno de los fenómenos más

¹⁶⁷² *Ib.*, p. 24. Jaeger está pensando, sobre todo, en un fragmento de Simplicio sobre Anaximandro en el que se supone un ordenamiento *physiológico* producto de una intervención sobre lo injusto: “Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo” (Simplicio. *Fís.* 24, 18-20., en: *Los filósofos presocráticos* I 134., trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos, 1981., p. 110).

¹⁶⁷³ *Ib.*, pp. 25-26. La “inalterable relación entre la ley y el cosmos” es uno de los temas en lo que más insiste Jaeger desde su obra más importante, *Paideia*. Esta idea se extenderá, afirma el filólogo alemán, hasta los primeros Padres, que, aunque sostenían sus mandamientos sobre la voluntad de Dios, se esforzaban por mostrar que sus preceptos concordaban con los principios cósmicos.

¹⁶⁷⁴ *Cfr.*, Werner Jaeger. “La medicina como *Paideia*”, en: *Paideia: los ideales de la cultura griega. Op. cit.*, pp. 783-829.

interesantes de la historia del espíritu griego”¹⁶⁷⁵, ya que además de explicar la estructura integral del pensamiento helénico que percibe la justicia como la clave para la comprensión de la *physis*, a su vez nos permite vislumbrar las razones por las que, en ese contexto histórico, se buscó fundamentar la ley sobre pilares presuntamente más sólidos desde una perspectiva racional que el discurso mítico-religioso o la mera convención. La idea de un orden natural fue tomada como uno de los principales fundamentos teóricos de la legalidad, pero también es cierto, tal como hemos visto, que buena parte de los sofistas usaron la distinción entre *physis* y *nómos* -inspirada en la diferenciación parmenídea entre ser y parecer¹⁶⁷⁶- con el fin de contraponerlos y desacreditar a este último, señalando que lo nómico padecía una insalvable inconsistencia ontológica y *physiológica*¹⁶⁷⁷. No obstante, la sofística puede entenderse como un caso excepcional en lo que respecta a este asunto. Escribe Jaeger en *Alabanza de la ley*:

La época de los sofistas constituye una excepción de esta regla: (...) Los sofistas afirmaron con fuerza el carácter y el origen subjetivos de las leyes, adoptando una actitud pragmática respecto a su validez. Pero los grandes filósofos del período siguiente volvieron a la conexión original entre el derecho y el ser y trataron de establecerla firmemente sobre su concepción de la verdadera realidad. Toda nuestra tradición occidental descansa sobre esta construcción griega clásica del mundo del derecho, que

¹⁶⁷⁵ Werner Jaeger. “Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos”. *Op. cit.*, p. 28.

¹⁶⁷⁶ Dice Romilly: “el sentimiento de una oposición intrínseca entre esas dos áreas, o esas dos nociones (*physis* y *nómos*), apareció únicamente al plantearse claramente la oposición -filosófica- entre ser y parecer” (Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos, 2004., p. 55).

¹⁶⁷⁷ Encontramos este mismo paradigma en Tucídides, que no se limita a separar una ley natural de una ley convencional, sino que estima que los dioses se encuentran sometidos a aquélla: “Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida (...)” (Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso* V, 105, 2., trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1992., p. 149). En otras ocasiones, el historiador muestra la impotencia de la ley respecto al imperante impulso natural del hombre: “La vida de la ciudad se vio trastornada en el curso de esta crisis, y la naturaleza humana, habituada ya a cometer injusticias a despecho de la legalidad, se impuso entonces sobre las leyes y encontró placer en demostrar que no era señora de su propia cólera, pero que era más fuerte que la justicia y enemiga de toda superioridad” (*Ib.*, III 84, 2., p. 144). En otro momento, pone en boca de Diodoto: “La naturaleza ha dispuesto que todo el mundo, tanto a nivel particular como público, cometa errores, y no hay ley capaz de impedirlo” (*Ib.*, III 45, 3., p. 85), y concluye: “En una palabra, es imposible — y es de una gran ingenuidad quien lo imagina — que la naturaleza humana, cuando se lanza con entusiasmo a una acción, sea disuadida por la fuerza de las leyes o por cualquier otra amenaza” (*Ib.*, III 45, 7., pp. 86-87).

presupone un cosmos en el cual el individuo humano es referido a un orden de cosas divino.¹⁶⁷⁸

Del mismo modo, Romilly sostiene que no se debería exagerar sobre el verdadero alcance del paradigma sofístico, ya que se constata en esta época una amplia resistencia al mismo, tanto por parte de los comediógrafos, que no escatimaron esfuerzos en ridiculizarlo¹⁶⁷⁹, como del resto de autores, fueran estos poetas trágicos o filósofos, que insistieron en evidenciar la concordancia existente entre la ley social y la ley natural¹⁶⁸⁰. Un ejemplo claro de este parecer lo encontramos en *Bacantes* de Eurípides, donde se dice que “la tradición que en largo tiempo se ha hecho ley e igual para siempre a la naturaleza”¹⁶⁸¹. También Platón concuerda con esta perspectiva tradicional, lo que podemos constatar en el diálogo *Gorgias*, más exactamente cuando muestra a su maestro haciendo admitir a Calicles -quizás el representante más radical de la postura que escinde y enfrenta *physis* y *nómos* a favor de aquélla- que existe una correspondencia entre ley y naturaleza que se sostiene sobre la premisa del poder:

Sócrates. - (...) ¿Es una misma cosa, o son cosas distintas más poderoso, mejor y más fuerte?

Calicles. - Pues bien. te digo claramente que son la misma cosa.

Sóc. - ¿No es cierto que la multitud es, por naturaleza, más poderosa que un solo hombre? Sin duda ella le impone las leyes. como tú decías ahora.

¹⁶⁷⁸ Werner Jaeger. “Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos”. *Op. cit.*, p. 48.

¹⁶⁷⁹ En *Las Nubes*, Aristófanes pone frente a frente a un padre y su hijo, siendo este último uno de los discípulos de Sócrates -un Sócrates esbozado como uno más de los sofistas-. El joven discípulo enuncia a su padre una serie de argumentos a favor de violentar a los progenitores, bajo el grosero argumento de la relatividad de la ley y su contraposición con la naturaleza:

“Estrepsíades (el padre). - Pero en ninguna ciudad dice la ley que el padre tenga que pasar por eso.

Fidípides (el hijo). - ¿No fue un hombre como tú y como yo el que estableció en tiempos esa ley, convenciendo a los de entonces con palabras? ¿Por qué me va a estar a mí menos permitido imponer una ley nueva, según la cual en lo sucesivo los hijos puedan, a su vez, pegar a los padres? (...) observa a los gallos y a otros animales por el estilo: se defienden de sus padres. Y en realidad, ¿en qué nos diferenciamos de ellos salvo que ellos no hacen grabar sus decretos?” (Aristófanes. “La Nubes” 1420., en: *Comedias II.*, trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007., pp. 109-110). En *Los Pájaros* se repite la misma dinámica de ridiculización del argumento pseudonaturalista: “Si alguno de vosotros los espectadores desea vivir feliz el resto de su vida pasándola con los pájaros, que venga con nosotros. Cuanto ahí está mal visto y reprimido por las leyes, todo eso parece bien entre nosotros los pájaros. Porque si conforme a las leyes ahí abajo es de mal tono pegar a un padre, aquí entre nosotros está bien eso de acercarse corriendo al padre, atizarle y decirle: «Levanta el espolón si quieres pelea»” (Aristófanes. “Los Pájaros” 750-760., en: *Comedias II.*, trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007., pp. 395-395).

¹⁶⁸⁰ Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica*. *Op. cit.*, p. 71.

¹⁶⁸¹ Eurípides. “Bacantes” 895., en: *Tragedias III.*, trad. Carlos García Gual y Luis A. de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979., p. 385.

Cal. - ¿Cómo no?
 Sóc. - Entonces las leyes de la multitud son las de los más poderosos.
 Cal. - Sin duda.
 Sóc. - ¿No son también las de los mejores? Pues los más poderosos son, en cierto modo, los mejores. según tú dices.
 Cal. - Sí.
 Sóc. - ¿No son las leyes de éstos bellas por naturaleza. puesto que son ellos más poderosos?
 Cal. - Sí.
 (...)

 Sóc. - Por consiguiente, es muy posible que no dijeras la verdad en tus anteriores palabras, ni que me acusaras con razón, al decir que son cosas contrarias la ley y la naturaleza y que, al conocer yo esta oposición, obro de mala fe en las conversaciones y si alguien habla con arreglo a la naturaleza lo refiero a la ley y si habla con arreglo a la ley lo refiero a la naturaleza.¹⁶⁸²

Pero el Sócrates de Platón no se contenta con adecuar ley y naturaleza bajo el principio de la fuerza, que es el que precisamente formula Calicles para hacer la oposición, sino que elabora un argumento en el que se contrapone doblemente al sofista. Por un lado, sostiene que la naturaleza se encuentra ordenada por leyes severas que evitan que ésta sea un caótico campo de batalla en el que siempre triunfa el más poderoso; y, por el otro, muestra una íntima correlación entre justicia, naturaleza y divinidad: “Dicen los sabios, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman a este conjunto cosmos y no desorden y desenfreno”¹⁶⁸³. También en el segundo *Contra Aristogitón*, usualmente atribuido a Demóstenes o a un contemporáneo de éste, encontramos esta misma postura conciliadora entre *physis* y *nómos*; se escribe al final del texto: “nada respetable ni serio encontraremos que no esté asociado a la ley, toda vez que el universo entero y los divinos cuerpos celestes y las llamadas estaciones, si hay que dar fe a lo que vemos, los regentan, es manifiesto, la ley y el orden”¹⁶⁸⁴. Para Romilly, este discurso sería, en lo más fundamental, un resumen de las diferentes maneras posibles en las que se justificó la ley en su relación con la naturaleza, por lo que nada en él “se aparta de la sana tradición griega”¹⁶⁸⁵. En el primer *Contra Aristogitón*, a pesar de que parece

¹⁶⁸² Platón. “Gorgias” 488d-489b., en: *Diálogos II. Op. cit.*, pp. 87-89.

¹⁶⁸³ *Ib.*, 507e-508a., p. 118.

¹⁶⁸⁴ Demóstenes. “Contra Aristogitón II” 26-27., en: *Discursos políticos III.*, trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1985., p. 280.

¹⁶⁸⁵ Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica. Op. cit.*, p. 113.

concebirse la naturaleza como algo caótico frente a lo cual habría que imponer la ley humana, el autor no tarda en intentar fundamentar esta legalidad apelando a la *physis*: “si está bien dispuesto hacia aquéllos y salvaguarda la ley de la naturaleza que, una y la misma, está fijada para todos los hombres y animales, la de amar a los padres (...)”¹⁶⁸⁶; y más adelante: “uno puede ver que de entre los demás hombres los mejores y más mesurados hacen todo lo que deben de buen grado, impulsados por su misma naturaleza”¹⁶⁸⁷. No cabe ninguna duda que los defensores de la ley en la Antigüedad intentaron crear unos cimientos *physiológicos* sobre los cuales sustentar lo nómico, “mostrando que existían en los hombres, y en los animales también, buenos sentimientos naturales”¹⁶⁸⁸.

Dentro de esta compleja relación conceptual entre ley y naturaleza, Platón introduce un tercer elemento con el que pretende establecer un nuevo pilar, más sólido que la mitología o la cosmología, sobre el que se pueda sostener la legitimidad del *nómos*: el ser. Para el ateniense, el Bien, objetivo principal de la ley, no es, como llegaron a pensar los sofistas, una mera convención, ni tampoco una fórmula extraída de la experiencia empírica de la naturaleza bajo la cual se puede crear una normatividad: el Bien es, fundamentalmente, el principio supremo del ser. Leemos en el séptimo libro de *República*: “Una vez percibida (la Idea de Bien), ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz, y que en el ámbito inteligible es señora de la verdad y de la inteligencia”¹⁶⁸⁹. La inquietud nómica de este pasaje se evidencia en lo que Platón escribe justo después, cuando ejemplifica la ceguera respecto al Bien con una escena ambientada en los tribunales, donde los hombres riñen sobre las sombras de la justicia por nunca haberse percatado de la Justicia propiamente dicha¹⁶⁹⁰. Para Platón, el hombre sería justo en tanto que auténticamente hombre, es decir, si actúa en consonancia con su propia naturaleza, si se adecua a su propio ser, o, más precisamente, si logra unir absoluta, moderada y armónicamente los diferentes elementos que lo constituyen esencialmente, es decir, aquellos que se encuentran en su alma¹⁶⁹¹. Por consiguiente, Platón recupera la idea griega tradicional de que la justicia es la expresión

¹⁶⁸⁶ Demóstenes. “Contra Aristogitón I” 65-66. *Op. cit.*, p. 252.

¹⁶⁸⁷ *Ib.*, 90., p. 264.

¹⁶⁸⁸ Jacqueline de Romilly. *La ley en la Grecia clásica*. *Op. cit.*, p. 121.

¹⁶⁸⁹ Platón. “República” VII 517c. *Op. cit.*, p. 342.

¹⁶⁹⁰ *Ib.*, VII 517d-e., pp. 342-343.

¹⁶⁹¹ *Ib.*, IV 433d-e., p. 240.

de la norma inherente a la naturaleza misma, solo que plegando esta noción de *physis* al mundo interior del alma, cuando antes era propia del campo de los fenómenos naturales o de la esfera de las relaciones sociales del hombre¹⁶⁹². Hasta aquí podemos ver que el rasgo preponderante del pensamiento jurídico helénico consistió en referir la ley y el derecho a la naturaleza y al ser, o, en palabras de Jaeger, “a la unidad objetiva del mundo en cuanto *cosmos*, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas que al propio tiempo es el orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre”¹⁶⁹³.

Ahora bien, dentro de esta larga tradición en donde ley y naturaleza se aluden mutuamente, la intervención de Platón implicó algo más que la mera ontologización de la relación de ambas esferas con la introducción del ser. Para el ateniense, solo es posible que el sujeto alcance su propia naturaleza en tanto hombre justo si se le educa para que logre ser lo que en realidad es¹⁶⁹⁴; “el Platón de la *República*- dice Jaeger- no resulta ser un legislador, sino un educador”¹⁶⁹⁵. De esta manera, se invierte el vínculo entre legislación y pedagogía: allí donde la ley era la educadora de los hombres, Platón convierte “la educación de los verdaderos hombres” en el sustituto de la ley¹⁶⁹⁶. Jaeger equipara este procedimiento platónico con la transición que va de la ley del Antiguo Testamento al Cristianismo, que, según el filólogo, no vino a suprimir la antigua legalidad, sino más bien a cumplirla, aunque trascendiéndola¹⁶⁹⁷. Nosotros evocaríamos, por nuestra parte, otra transición, una transvalorativa, directamente enlazada al filósofo

¹⁶⁹² Werner Jaeger. “Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos”. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁹³ *Ib.*, pp. 47-48.

¹⁶⁹⁴ “Adimanto. - No sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues ésta por si misma descubrirá fácilmente la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar.

Sócrates. - Sí, amigo mío - repuse-, siempre que Dios les permita preservar las leyes que anteriormente hemos descrito.

Adimanto. - A no ser que se pasen la vida instituyendo y enmendando la cantidad de cuestiones a que nos hemos referido, convencidos de que así alcanzará n la perfección.

Sócrates. - Quieres decir que los que obren así vivirán como los enfermos que, por su intemperancia, no quieren abandonar un régimen perjudicial.

Adimanto. - Precisamente.

Sócrates. - Y por cierto - dije- pasan una vida encantadora. En efecto, aunque se someten al tratamiento médico, no logran ningún resultado, como no sea el de que sus enfermedades tomen mayores proporciones y complicaciones, siempre con la esperanza de que, si se les receta un remedio, gracias a éste sanarán” (Platón. “*República*” IV 425d-426a. *Op. cit.*, pp. 210-211).

¹⁶⁹⁵ Werner Jaeger. “Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos”. *Op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁹⁶ *Ib.*, p. 40.

¹⁶⁹⁷ *Ib.*

ateniense, que va de la metafísica platónica al materialismo existencial de Diógenes, el cual no procuró deshacerse de los principios de Platón, sino cumplirlos, pero encarnándolos.

Pero no se puede afirmar esto si no se ha ofrecido una interpretación satisfactoria de aquellos dos pasajes de Diógenes Laercio en donde el filósofo sinopense sería presentado contraponiendo naturaleza y ley, como si el cínico estuviera más cerca de ser un heredero del pensamiento sofístico que un *socrático menor*. En primer lugar, es necesario precisar que incluso los sofistas cuando oponían *nómos* y *physis* para dar preponderancia a ésta, nunca la pensaron, sin embargo, desde sí misma, sino como lo originario y primordial, lo realmente normativo y preceptivo en su relación con la legalidad, por lo que el concepto rector, el principio que rige el enfrentamientos entre estas dos esferas y que da sentido a las mismas, es el de *nómos*; “la *physis* misma es pensada e interpretada bajo la condición de la ley”¹⁶⁹⁸. Teniendo esto presente, tendríamos que preguntarnos ahora, ¿hasta qué punto el cinismo recoge los supuestos de esta oposición sofística? ¿En qué medida reproduce o se aparta de su lógica oposicional? ¿En qué consiste la transvaloración cínica en lo que respecta al nexo entre *physis* y *nómos*?

Junto con Oyarzun, creemos que en el cinismo la diferencia entre naturaleza y ley no es ontológica -entendiendo por tal una distinción entre realidades autosubsistentes-, sino de valor: “el *nómos* (...) es una cierta valoración de lo natural”¹⁶⁹⁹. En ese sentido, lo nómico sería una operación que se hace respecto a esa instancia originaria que es la *physis*, un excedente absolutamente dependiente de ésta. Dicho así, da la impresión de que la *physis*, a diferencia del *nómos*, es totalmente independiente, pero lo cierto es que la dependencia es mutua -por lo menos desde una perspectiva epistemológica-, ya que esta naturaleza solo puede asomarse, es posible situarla y dar un discurso sobre ella, a través de lo nómico y en él. De todos modos, a primera vista pareciera que la relación que el cinismo establece entre la naturaleza y la ley es fundamentalmente antitética -“oponía (*antitithénai*) (...) a la ley la naturaleza”-, como si se tratara de una contrariedad abrupta entre dos elementos que más que contenerse se enfrentan entre sí. Ya hemos visto que en el cinismo no deja de repetirse esa dinámica en la que una aparente oposición resulta ser

¹⁶⁹⁸ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes*. Op. cit., p. 240.

¹⁶⁹⁹ *Ib.*, p. 242.

realmente un despliegue que devela el envés de lo mismo, y así es como Oyarzun entiende esta antítesis diogénica entre *physis* y *nómos*, “como un revés y, más exactamente, como un golpe de revés, como inversión”¹⁷⁰⁰, “una inversión no-dialéctica”¹⁷⁰¹. El sentido de este envés, que se devela a través del golpe de revés del que habla Oyarzun -y que no es otra cosa que la labor *parakharaktica*-, ya se asoma en el segundo de los pasajes de Diógenes Laercio previamente citados: “(...) sin conceder a lo acorde con la ley (*medèn haúto toîs katà nómon*) nada en comparación con lo acorde con la naturaleza (*hôs toîs katà physin*)”, y luego agrega el anecdotista: “afirmando que el estilo de su vida (*tòn autòn kharaktêra toû bóu*) se conciliaba con el de Heracles”¹⁷⁰². Por un lado, se hace una referencia a la divina figura heraclea, reconocida y aceptada en el espacio nómico como ícono de virtud. Por otro lado, se ve que la distancia respecto a lo nómico no es total, sino en su relación con lo natural, como si ésta fuera el punto de anclaje de aquélla; si la ley no se sostiene sobre la *physis*, entonces a ésta no se le debe conceder nada, dado que no es una ley auténtica. El cínico no da con la naturaleza en el espacio silvestre, sino en el seno de la *polis*, excavando en el territorio nómico para descubrir en él su fundamento *physiológico*, y a su vez, al develarlo es tomado como principio de ley; en ese sentido dice Oyarzun:

(...) una *refiguración* del *nómisma*, es decir, una *reversión* del *nómos* como *restitución* de la *physis*. Semejante restitución, sin embargo, parece de suyo implicar su contraparte: habría, pues, una *desfiguración* de la *physis*, que la *convierte*, como institución del *nómos*. (...) La reversión de la convención en naturaleza es indisociable de la conversión de ésta en aquélla, impensable sin ella.

No podemos pasar por alto que en el anecdotario de Laercio, un párrafo después de aquél en que se afirma que el cínico sinopense no concedía nada a la ley en comparación con lo que es acorde a la naturaleza, encontramos que él mismo afirmaba que sin ley no es posible el vivir político (*politeúesthai*), y que “la ley es la civilización (*asteîon ára ho nómos*)”¹⁷⁰³. No se advierte de ningún modo que este planteamiento

¹⁷⁰⁰ *Ib.*, p. 245.

¹⁷⁰¹ *Ib.* (Nota al pie 9).

¹⁷⁰² Diógenes Laercio. “Vida de Diógenes el perro” 71., en: Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes.*, trad. María Isabel Flisfisch. *Op. cit.*, p. 256.

¹⁷⁰³ Diógenes Laercio, VI 72., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca.* *Op. cit.*, p. 276.

diogénico se haga con la intención de despreciar lo nómico o civilizatorio, muy por el contrario, sirve como prólogo a una serie de preceptos que el sinopense brinda para poder establecer una *polis* cínica *ideal* (mujeres e hijos comunes, tomar cosas del templo, comer cualquier animal, etc.¹⁷⁰⁴), y entre el prólogo y los preceptos, Diógenes sostiene: “la única Constitución recta (*orthen politeíán*) es la del universo (*ten en kósmo*)”¹⁷⁰⁵. Como bien afirma Oyarzun, “la palabra *kósmos* no es sino el nombre con que se proclama que la *physis* (...) es orden y gobierno”¹⁷⁰⁶. No se trata, entonces, de una exclusión de la civilidad, sino de una insistencia sobre sus fundamentos cosmológicos, sobre aquello que la sostiene más allá del mero convencionalismo, o, en otras palabras, de una *revuelta* de la *polis* sobre sí misma¹⁷⁰⁷, sobre su base natural.

De esta manera, la reducción antropológica que el cínico realiza ascéticamente sobre sí mismo para dar con su ser, con lo que realmente es en tanto hombre (y que ya hemos analizado en esta investigación), la aplica también al fenómeno legal, en lo que podríamos denominar una *reducción nómica*, que tiene como objetivo develar la *physis* de ésta y establecerla como única normatividad válida. En continuidad con esto, se ve que la intención cínica no es imponer lo natural-salvaje sobre lo cívico-legal, sino realizar un trabajo sobre lo nómico para liberarlo de todos los elementos innecesarios, artificiales, ornamentales, insustanciales, etc., o, en todo caso, sacar a flote, en la medida de lo posible, los elementos *physiológicos* que fundan la ley, darle *vuelta* a ésta sobre sí misma “para restaurar la comunicación del hombre con la *physis* dentro del *nómos*”¹⁷⁰⁸, instaurando una indiferenciación plena entre una esfera y otra. ¿De qué otra manera podría entenderse la actitud heraclea con el Prometeo encadenado? Vimos más arriba, que Heracles al encontrarse con el Titán de lo nómico, ese que robó el fuego y se lo dio a los hombres sacándolos así de su estado natural, en vez de acabar con él, como sí hizo con innumerables representantes del vicio, o simplemente dejarlo en su tortura divina, decide más bien liberarlo. El patrono cínico no asesina al ícono del *nómos*, y tampoco lo mantiene recluido del mundo, sino que, no sin cierto temor, lo ayuda desencadenándolo, pero, como bien explica Dión de Prusa, esta liberación se efectúa rompiendo las cadenas de sus falsas opiniones; el héroe libera al sofístico Titán de su error. Por lo tanto, actitud

¹⁷⁰⁴ *Ib.*, VI 72-72., pp. 276-277.

¹⁷⁰⁵ *Ib.*, VI 72., p. 276.

¹⁷⁰⁶ Pablo Oyarzun. *El dedo de Diógenes. Op. cit.*, p. 264.

¹⁷⁰⁷ *Ib.*, p. 262.

¹⁷⁰⁸ *Ib.*, p. 350.

cínica: no se elimina al *nómos*, no se le excluye, sino que se le cura de la *doxa*, se le devuelve a su estado original: “restitución -dice Foucault- de Prometeo y de la humanidad a su naturaleza primigenia”¹⁷⁰⁹. Es justamente éste el sentido que le hemos dado a la *parakharaxis* diogénica del *nómisma*; hacer que el metal de la moneda, que su naturaleza original, se manifieste como su único valor auténtico, que el mineral gesticule sobre la esfinge que se le ha acuñado arbitrariamente, que el valor esté determinado por el lenguaje mismo de su *physis*.

¹⁷⁰⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 296.

10. Soberanía

*El soberano no se vuelve bobo, se vuelve bestia,
a veces en el sentido más turbio de una zoofilia,
incluso de una bestialidad cuyos síntomas históricos
deberíamos inventariar, detectar, incluso interpretar.*

Jaques Derrida. La bestia y el soberano

*Cuando el cínico aniquila cualquier límite
entre lo humano y lo divino, da igual que lo haga
de abajo arriba o de arriba abajo.
Una sola pasión ilimitada de poder («cracia»)
inaugura la fiesta.*

André Glucksman. Cinismo y pasión

10.1. Inmutabilidad, dominio de sí y cuidado de los otros

Nos faltaría, entonces, la transvaloración existencial que el cinismo hace de la cuarta y última característica del *alethés*, la inmutabilidad, que al ser trasladada al campo de la verdadera vida tomaría la forma de la soberanía, de la vida dueña de sí. Ya hemos advertido capítulos atrás sobre lo oscuro que es este desplazamiento foucaultiano de lo no-cambiante al ejercicio del poder que el sujeto aplica sobre su propia vida, dado que el filósofo francés no explica el paso de un fenómeno al otro ni el vínculo entre ambos, y, tal como vimos, su ejemplificación de esta relación haciendo uso de algunos pasajes platónicos no ayuda a aclarar del todo el asunto. Por nuestra cuenta, y sin extendernos demasiado en ello, supusimos que el anudamiento entre inmutabilidad y soberanía en el ámbito del *alethés bíos*, estaría vinculado al clásico tema de la disputa entre la exacerbada *dynamis* de las pasiones -que en un momento se vuelcan sobre algo y luego sobre otra cosa- y la razón ordenadora que logra la estable quietud del alma evitando el conflicto entre aquéllas. Encontramos esta idea en Platón¹⁷¹⁰, que nos habla del cambio súbito de

¹⁷¹⁰ Por ejemplo, en el *Gorgias*: “(...) la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia (...); decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable (...) Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para

las pasiones; en Marco Aurelio¹⁷¹¹, que entiende el alma bien gobernada por la razón como una *ciudadela interior*¹⁷¹²; en Galeno, que traslada el problema a la esfera médico-filosófica¹⁷¹³, y en gran parte de la literatura helenístico-imperial. Vemos en todos estos autores el planteamiento de algo así como la buena dirección del alma en tanto control, sometimiento o guía de cualquier agitación pasional, que vendría a ser un repliegue de un asunto propiamente político -como es el de “gobernar”- u hogareño -en tanto administración de la casa- en el seno de la constitución ética del sujeto. Así pues, tenemos nuevamente frente a nosotros la cuestión de la *enkrateia*, el *gobierno de sí*, que ya hemos abordado en nuestra investigación y que fue de especial importancia tanto en la *Hermenéutica del sujeto* como en *El gobierno de sí y de los otros*, al ser considerada un punto privilegiado de enlace entre la esfera del poder y la de la libertad, entre lo político y lo ético. Por ello, no debe extrañarnos que, de los cuatro rasgos de la vida verdadera y sus respectivas transvaloraciones cónicas, será precisamente este último, el de la existencia soberana, el que Foucault estudiará con mayor detenimiento, entendiéndolo, además, como “el elemento más fundamental, más característico y, asimismo, más paradójico de la vida cónica”¹⁷¹⁴, lo que explica que el subtítulo de su último seminario en el Collège, en donde analiza esta cuestión, sea *El gobierno de sí y de los otros II*.

La importancia de comenzar esta parte de nuestro trabajo arrojando un poco de luz sobre la relación entre inmutabilidad y soberanía con las respectivas ejemplificaciones arriba aludidas, se agudiza si tomamos en cuenta que los textos que utiliza Foucault para

persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene” (Platón. “Gorgias” 493a-494a., en: *Diálogos II. Op. cit.*, pp. 94-95).

¹⁷¹¹ “Sea el guía interior y soberano de tu alma una parte indiferente al movimiento, suave o áspero, de la carne, y no se mezcle, sino que se circunscriba, y limite aquellas pasiones a los miembros” (Marco Aurelio. *Meditaciones* V 26., trad. Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977., p. 107).

¹⁷¹² “Por esta razón, la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no dispone de ningún reducto más fortificado en el que pueda refugiarse y ser en adelante imposible de expugnar” (*Ib.*, VIII 48., pp. 156-157).

¹⁷¹³ “En muchas ocasiones la razón es tan fuerte sobre la parte tímica del alma que nunca se produce un conflicto entre ellas, la una dirige, la otra es dirigida. Este es el caso de las personas que se han dedicado a la filosofía. En otros casos, la ira es tan fuerte en relación a la razón que llega a dominar y gobernar todo, como es visto que les sucede a muchos bárbaros” (Galeno. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V, 307, 7-308., ed. Phillip de Lacy. Berlín: Akademie-Verlag, 2015., en: María Teresa Gargiulo de Vázquez. “Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma” 6., en: *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina.*, ed. Rubén Peretó Rivas y Santiago Vázquez. Centro de Estudios Filosóficos Medievales FFYL-UNCUYO.

<https://www.teseopress.com/conocimientoycuracion/> (Consultado: 10/06/18).

¹⁷¹⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 282.

dar cuenta de lo que tradicionalmente se consideraba una vida soberana no hacen referencia a la cuestión del cambio y la quietud. Dichos textos son, sobre todo, obras de Séneca, en donde es muy usual las expresiones vinculadas a la pertenencia de sí. Por ejemplo, en las cartas 20¹⁷¹⁵, 42¹⁷¹⁶, 62¹⁷¹⁷ y 75¹⁷¹⁸ de las *Epístolas morales a Lucilio*, en las que se explicita el poseerse a sí mismo como virtud, y lo mismo podemos encontrar en *De la brevedad de la vida*¹⁷¹⁹. En este adueñamiento de sí senequiano donde se enlazan la autorealización ética y el ejercicio del poder, Foucault descubre un tercer elemento, de vital importancia en su itinerario filosófico, que se suma a aquél par, y que sufrirá también un efecto de transvaloración cínica que tendremos que comentar en su momento; nos referimos al placer, al gozo de sí. Dice Séneca en la epístola 23 titulada “El gozo y el bien verdaderos brotan de la virtud del alma”: “atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir «de lo tuyo? De ti mismo y de tu parte más noble”¹⁷²⁰; y en el capítulo 5 de su *Consolación a Helvia*, afirma: “La naturaleza ha conseguido esto: que para vivir bien no nos hicieran falta grandes preparativos: cada uno puede hacerse feliz (...) (el sabio) siempre se ha esforzado en guardar en sí lo más, en reclamar de sí todos los gozos”¹⁷²¹.

No obstante, aunque esta vida soberana fue tradicionalmente entendida como posesión gozosa de sí, eso no quiere decir que se creyera que ésta se limitara a una dinámica enclaustrada en la mismidad, sino que usualmente se la concibió en un vínculo de beneficencia para con los otros. Foucault menciona dos formas distintas en las que se efectúa ese quehacer soberano con los demás. En primer lugar, estaría el “vínculo de tipo personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda”¹⁷²². Encontramos ejemplos de este

¹⁷¹⁵ “Si te encuentras bien y te consideras digno de llegar a ser algún día dueño de ti, me alegro” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 20, 1. *Op. cit.*, p. 176).

¹⁷¹⁶ “Quien es dueño de sí, nada ha perdido, mas ¿cuántos consiguen ser dueños de sí?” (*Ib.*, V 42, 10., p. 264).

¹⁷¹⁷ “Yo estoy libre, Lucilio, estoy libre y dondequiera me hallo, allí soy dueño de mí” (*Ib.*, VI 62, 1., p. 348).

¹⁷¹⁸ “No temer a los hombres, ni a los dioses; no codiciar ni lo deshonesto, ni lo excesivo; poseer el máximo dominio de sí mismo. Es un bien inestimable llegar a la propia posesión” (*Ib.*, IX 75, 18., p. 445).

¹⁷¹⁹ “¿Crees que estoy hablando de esos cuyos males son notorios? (...) Pregunta acerca de esos cuyos nombres se aprenden de memoria, verás que se les distinguen por las siguientes señas: éste es del círculo de aquél, este otro de las de un tercero, ninguno del suyo propio” (Séneca. *Sobre la brevedad de la vida* II, 4., trad. Francisco Socas Gavilán. Junta de Andalucía, 2010., p. 12).

¹⁷²⁰ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* III 23, 6. *Op. cit.*, p. 193.

¹⁷²¹ Séneca. *A su madre Helvia. Consolación* V 1., trad. Concepción Alonso de Real. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996., p. 43.

¹⁷²² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 284.

tipo de relación entre maestro y discípulo en Epicteto, que habla de la labor pedagógica como algo que está mucho más allá de la mera enseñanza teórica, labor que debe ser de auxilio y cura, por lo que el aula del filósofo se presenta como una clínica (*iatreion*) para sus alumnos¹⁷²³; y Séneca, por su parte, también hace alusión a este cuidado a la vez médico y psicagógico, pero directamente dirigido al amigo que precisa ser ayudado¹⁷²⁴. En segundo lugar, la vida soberana sería provechosa para los demás más allá de cualquier relación directa con los discípulos o los amigos, lo sería en sí misma y para todo el género humano, fuera por medio de la escritura sobre leyes y reglas de conducta¹⁷²⁵, o por el simple hecho de embellecer y dignificar con su existencia todo el tejido de la humanidad, de la misma manera, dirá Epicteto, que la laticlava- esa franja rojiza que adorna las togas senatoriales- embellece el atuendo y muestra el estatus de quien la porta¹⁷²⁶. Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, se trate del vínculo directo con el discípulo/amigo o de la relación con toda la humanidad, la labor de asistencia se plantea en la vida soberana como una obligación, como un deber que trasciende a las circunstancias específicas en las que se encuentre el sabio; no importa si éste se ha retirado de los asuntos públicos, si ha tomado una vida anacoretica lejos de la mirada de los hombres, en cualquier caso, el sabio que se pertenece a sí mismo tiene el deber ético de ser benéfico para con los otros¹⁷²⁷. No obstante, Foucault señala, en consonancia con la máxima: “la relación

¹⁷²³ “La escuela del filósofo, señores, es un hospital” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III, XXIII, 30. *Op. cit.*, p. 341).

¹⁷²⁴ “Intentaré, aunque nos separe el mar, hacerte un favor: estás poco seguro de tu camino; te cogeré de la mano para llevarte a fin mejor; y para que no eches de ver tu aislamiento, hablaré desde aquí contigo” (Séneca. *Cuestiones naturales* IV., trad. Francisco Navarro y Calvo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999).

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuestiones-naturales--0/html/ff0a3650-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#l_10_ (Consultado: 12/06/18).

¹⁷²⁵ “Entretanto te recomiendo a aquellos estoicos que, excluidos de los cargos públicos, se retiraron a cultivar su modelo de vida y codificar leyes en bien del género humano sin ocasionar agravio alguno a los más poderosos” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* II 14, 14. *Op. cit.*, p. 153).

¹⁷²⁶ “Entonces, ve y participa, pero yo no participaré. ¿Por qué? Porque tú piensas que eres como uno de los hilos de la túnica. ¿Y qué? Que deberías preocuparte de parecerte a los otros hombres, como el hilo, que no quiere tener nada que les distinga de los otros hilos. Pero yo quiero ser púrpura, eso brillante y minúsculo que hace que lo demás resulte elegante y hermoso. Así que, ¿por qué me dices: «Asimílate al vulgo»? ¿Cómo, entonces, voy a ser púrpura?” (Epicteto. *Disertaciones por Arriano* I, II 17-18. *Op. cit.*, p. 62).

¹⁷²⁷ “Tampoco destinamos al sabio al gobierno de una república cualquiera, ni en todo momento, ni sin limitación alguna. Además, puesto que hemos asignado al sabio una república digna de él, a saber, el mundo, no se halla al margen de la actividad pública, aunque se retire de ella. Más aún: quizá ha abandonado un estrecho reducto para ocupar espacios más extensos y espléndidos y, situado en el cielo, comprende que antes, cuando subía a la silla curul, o al tribunal, ocupaba un humilde asiento” (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* VII 68, 2. *Op. cit.*, p. 389).

consigo mismo es ontológicamente la primera”¹⁷²⁸, que esta actividad de servicio a los demás es “un plus, un exceso”¹⁷²⁹ de la relación con la mismidad, aunque no deja de ser cierto que desde una perspectiva ética, es decir, centrada en las diferentes prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo para su libre autoconfiguración, el hecho de, por un lado, dominarse a sí mismo y, por el otro, a través de este ejercicio ayudar a los otros sirviéndoles de ejemplo y modelo, serían dos caras de la misma moneda, dos expresiones de una sola soberanía; “ser soberano de sí -dice Foucault- y ser útil a los demás, gozar de sí mismo y sólo de sí mismo, y al mismo tiempo prestar a los otros la ayuda que necesitan (...) son en el fondo una sola y la misma cosa”¹⁷³⁰. Esa pertenencia de sí que Foucault denomina “acto fundacional”, va a permitir, en su sola efectuación, las dos cosas: el gozo de sí y el poder ser útil para los otros.

10.2. Monarquía irrisoria y militancia universal

Ahora bien, el cinismo retomará este tema de la hedónica soberanía sobre sí mismo que es, a su vez, un quehacer de beneficencia para los otros, pero, al igual que con los otros tres rasgos tradicionales de la verdadera vida (la vida transparente, sin mezcla y recta), lo hará llevándolo al límite, intensificándolo, encarnándolo, y se dramatizará “bajo la forma de la afirmación arrogante de que el cínico es rey”¹⁷³¹. No obstante, esta asociación entre filosofía y monarquía no comienza ni tiene su punto culminante en el cinismo, y Foucault ofrece dos importantes ejemplos -aunque sin mencionar las fuentes específicas- de este vínculo en el mundo grecorromano. En primer lugar, tendríamos a Platón, que establece una doble relación entre lo monárquico y lo filosófico: por un lado, el filósofo sería ese que es capaz de hacer funcionar sobre sí mismo un poder que tiene la misma la forma que el que entabla un buen rey sobre su reino¹⁷³²; y, por el otro, este sujeto

¹⁷²⁸ Michel Foucault. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: *Obras esenciales*. Op. cit., p. 1033.

¹⁷²⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 285.

¹⁷³⁰ *Ib.*, p. 286.

¹⁷³¹ *Ib.*

¹⁷³² “Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical (...) y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella y así la denominará la acción

que es capaz de establecer una relación monárquica sobre la mismidad es el mismo que deberá, según el ateniense, ejercer un poder monárquico sobre los demás y ser, de este modo, el filósofo rey¹⁷³³. El segundo ejemplo es tomado de la epístola 108 de Séneca a Lucilio, en la que aquél se opone a que su maestro estoico Átalo¹⁷³⁴ diga de sí mismo que es un rey, ya que un filósofo auténtico, como en efecto lo era Átalo, sería en realidad “más que un rey”, en tanto que tiene “la facultad de censurar a los reyes”¹⁷³⁵.

Así pues, no es extraño encontrar en la Antigüedad esta analogía entre monarquía y filosofía. Sin embargo, en los cínicos este tema adopta una forma muy singular, puesto que estos plantearán la afirmación “muy simple, muy despojada y completamente insolente”¹⁷³⁶ de que ellos mismos son reyes. No se trata aquí de la mera relación monárquica con la mismidad, de la utopía de una ciudad que debería ser gobernada por filósofos, o de esa función exterior y superior a la soberanía del rey de la que habla Séneca. El cínico entra en escena presentándose como el auténtico y único monarca, y en el ejercicio pantomímico de su poder es el que devela lo vacua, insustancial y, en definitiva, falsa que es la monarquía de los que suelen ser llamados y se llaman a sí mismos reyes. Es en este sentido que Foucault denominará al cínico “el rey antirrey” -ese que, a través de la verdad misma de su monarquía, pone en evidencia la farsa de la realeza política-, y partiendo de este postulado dará cuenta del célebre enfrentamiento entre Diógenes y Alejandro Magno. Para analizar este encuentro entre el filósofo vagabundo y el gran conquistador, Foucault volverá a un texto que ya había trabajado en sus conferencias sobre la parrhesía impartidas en Berkeley, y que nosotros comentamos en el cuarto capítulo -“Rastreo”- de la presente investigación, nos referimos al discurso de Dión

que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará 'ignorante' a la opinión que la haya presidido. (...) Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso de que sean varios, 'aristocracia' (Platón. “República” 443e-445d. *Op. cit.*, pp. 240-243).

¹⁷³³ “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano” (*Ib.*, 473d., p. 282).

¹⁷³⁴ Foucault señala erróneamente que Átalo es un cínico (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 287).

¹⁷³⁵ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio* XVII-XVIII 108, 13. *Op. cit.*, p. 300.

¹⁷³⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 287.

de Prusa titulado *De la realeza*. Como ya hemos revisado el estudio que en *Discurso y verdad en la antigua Grecia* se hace del texto de Dión, no nos detendremos ahora demasiado en él y solo destacaremos algunos puntos cruciales relacionados con la cuestión de la soberanía cínica.

El discurso del Crisóstomo comienza estableciendo un juego de simetría-disimetría entre Diógenes y Alejandro, “uno frente a otro en una especie de igualdad totalmente disimétrica y desigualitaria”, lúdica que se sostiene sobre el tema del poder: el macedonio, ya adueñado del territorio helénico y reconocido como el hombre más poderoso de la tierra, decide ir en busca del sinopense para enfrentarlo en el espacio de éste, en su tonel. Están, entonces, Diógenes y Alejandro cara a cara, se esboza por un momento un escenario de igualdad, pero inmediatamente recordamos que el hijo de Filipo II es el rey, es el que tiene el poder político y militar, y a esta superioridad se le suma la nobleza de su carácter al ir al encuentro del cínico sin su fuerza armada, sin respaldarse en su autoridad mítica, social o bélica, y reconociendo al desposeído Diógenes como un individuo de valor, incluso con uno similar al suyo propio, lo que se deduce de aquella afirmación del conquistador que ya hemos comentado antes: “si no hubiera nacido Alejandro, hubiera querido nacer Diógenes”¹⁷³⁷. De esta manera, no podemos desestimar el poder político del macedonio -por lo menos no de buenas a primeras- confrontándolo con un poder moral que podríamos suponer monopolizado por el filósofo; en su pretensión de ir al encuentro de Diógenes, y en el modo en que lo hace, se evidencia una formación ética a la altura de cualquier sabio urbano y de su propio reinado¹⁷³⁸. No obstante, cuando Dión comienza a describir el uso que el filósofo perruno hace de su insolente parrhesía filosófica se vuelven a equilibrar las fuerzas, y, finalmente, el sinopense termina mostrando que la disimetría radica en que él mismo es mucho más poderoso que el Magno, que él es el verdadero rey.

El sinopense demuestra su auténtica soberanía aludiendo, básicamente, a cuatro elementos. En primer lugar, Diógenes, a diferencia de Alejandro, no necesita de un

¹⁷³⁷ “El mismo (Alejandro), al contemplar a Diógenes, el filósofo cínico, y admirarle, dijo a uno de sus amigos: «¡Cuán gustosamente hubiera sido Diógenes, si no fuera Alejandro!»” (*Gnomologium Vaticanum* 743, n. 91., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 232).

¹⁷³⁸ “Quizá también creyese Alejandro que ganaría algo en el trato con este hombre; por eso, desde hacía mucho tiempo deseaba verlo y conversar con él” (Dión de Prusa. “De la realeza” IV 11., en: *Discursos*. Op. cit., p. 255).

ejército, ni aliados, ni armaduras, ni prácticamente nada para consolidar su monarquía. Por lo tanto, el reinado del macedonio es frágil, precisa de muchas cosas que, a fin de cuentas, no dependen totalmente de él, mientras que el cínico posee un poder que no perderá de ninguna manera, ya que no requiere de nada ajeno a su propia voluntad para conservarlo. En segundo lugar, la realeza cínica, que sería la auténtica, no se hereda de un padre que fue rey, y tampoco se adquiere a través de una educación adecuada, sino que tiene su origen directo en la divinidad, por lo que el alma del filósofo cínico no necesita ser cultivada, no requiere una formación especial, es ya regia por naturaleza y está dotada de *andreia* (virilidad - coraje) y *megalophrosyne* (magnanimidad), que son las marcas que indican el ser un auténtico descendiente de Zeus. El tercer elemento parte del principio de que un verdadero monarca es aquél que triunfa sobre los enemigos, pero Alejandro apenas ha derrotado a los griegos, y luego quizás podrá imponerse sobre los medos o los persas, mas Diógenes, por su parte, es ese que ha logrado triunfar sobre los verdaderos y más peligrosos adversarios, aquellos que moran en el interior de sí mismo, los que solemos llamar *defectos* o *vicios*; el sabio perruno, que es el auténtico y único rey, es el que no tiene ya enemigos porque ha derrotado a todos sus defectos, a todos sus vicios, a todas sus pasiones¹⁷³⁹. En último lugar, el cínico es el verdadero rey porque su gobierno no está en manos del azar, se ha construido para ser invulnerable a los caprichos de la *Tyché*, a los vaivenes de la Fortuna, ha fortalecido sus murallas contra los avatares de la vida, mientras que la monarquía de Alejandro sería parecida, en opinión del sinopense, a la de esos prisioneros de los persas que durante un tiempo son tratados como reyes para luego ser despojados de todo, luego torturados y, finalmente -cuando es insoportable el sufrimiento de haber perdido todos los placeres que se les concedió-, asesinados¹⁷⁴⁰.

¹⁷³⁹ “—Además, ¿qué enemigo me quedará todavía —objetó Alejandro—, si me convierto en el dueño de los que ya he citado?

—Aquel que, entre todos, prosiguió Diógenes, es el más difícil de combatir: éste no habla ni persa ni medo, como creo que habla Darío, sino macedonio y griego. Alejandro, entonces, fue presa de turbación y de angustia. Temiendo que Diógenes conociese en Macedonia o en Grecia algún adversario que se estuviese preparando para hacerle la guerra, le preguntó:

—¿Quién es, pues, ese enemigo que yo tengo en Grecia o en Macedonia?

—¿Tú lo ignoras, contestó Diógenes, y crees, sin embargo, saberlo todo?

—Entonces —insistió Alejandro—, ¿rehusarás nombrarlo y me lo ocultarás?

—Hace largo tiempo, prosiguió Diógenes, que yo hablo de él, pero tú no me entiendes. Tú mismo eres para ti mismo enemigo, el más irreconciliable y el más temible, mientras seas a la vez vicioso y necio. He ahí, añadió Diógenes, al hombre a quien tú conoces menos que a ningún otro. Ninguno hay, en efecto, entre los necios y malvados que se conozca a sí mismo” (*Ib.*, IV 55-56., pp. 269-270).

¹⁷⁴⁰ “—Los persas eligen, dijo Diógenes, a un prisionero condenado a muerte, lo hacen sentar sobre el trono del rey, lo revisten con ropaje real, lo dejan mandar, beber, hacer excesos, aprovecharse durante

Con estos cuatro elementos tomados del texto de Dión Crisóstomo tenemos un esbozo de la monarquía auténtica del cínico en contraposición a la ilusoria soberanía de Alejandro Magno. Pero Foucault apuntará un par de características más de este reinado cínico: por un lado, es una realeza irrisoria y *oculta* tras la desposesión y la miseria, y, por el otro, es una “monarquía abnegada”, abnegación que tiene, a su vez, tres rasgos fundamentales. Primero, se trata de un cuidado real y activo de los otros, una ocupación por el bienestar ajeno que se podría llamar sacrificial si no fuera porque el cínico encuentra su placer, su gozo, justamente, en este arduo quehacer (sobre este punto vale recordar la asociación que hicimos entre cinismo y masoquismo al final del octavo capítulo). La segunda característica de esta soberanía abnegada es que, en vez de tener la forma legislativa que podríamos esperar de una actividad monárquica, está más bien asociada a una especie de “intervencionismo médico”¹⁷⁴¹, que Foucault ejemplificará con la célebre anécdota en la que se señala que Crates de Tebas -el *abrepuertas*- tenía la costumbre de visitar los hogares con el fin de brindar consejos y así hacer frente a los vicios que infectaban a las familias¹⁷⁴². El tercer y último rasgo sería el carácter polémico, belicoso y agresivo de su beneficencia, que, si bien podemos notarlo en las muchas desfachateces pantomímicas que aparecen en las anécdotas sobre los cínicos, cobrará forma literaria en la diatriba, las *paignia* y la chanza seriocómica que tienen como principales precursores, a los cínicos Crates y Menipo.

esos días de las cortesanas reales y nadie le impide hacer nada que él quiera hacer. Después de lo cual se le despoja, se le azota, y se le cuelga” (*ib.*, IV 67., p. 272).

¹⁷⁴¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 292.

¹⁷⁴² “Crates fue aquel seguidor de Diógenes que obtuvo culto de lar familiar en Atenas entre los hombres de su época. Nunca le fue cerrada ninguna casa, ni hubo ningún secreto del padre de familia tan oculto que no permitiera a Crates intervenir oportunamente, convirtiéndose en el juez y árbitro de todos los litigios y altercados entre parientes. Pues lo que rememoran los poetas de Hércules en otro tiempo, que sometió con su valor a aquellos monstruos portentosos de hombres y fieras y purificó todo el orbe de la tierra, lo fue de modo similar este filósofo: un Hércules contra la ira, la envidia, la avaricia, el placer y los demás monstruos e infamias del alma humana. Expulsó todas esas pestes de las mentes, purificó a las familias, sometió la maldad, yendo él también semidesnudo, distinguido por la clava y proveniente además de Tebas” (Apuleyo. “Floridas” 22., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 514). Crates, en tanto *abrepuertas*, representa la otra figuración posible de la cínica disolución de los límites entre lo público y lo privado: si Diógenes *con-funde* el adentro y lo afuera en su desvergonzada exposición de todas sus *prácticas naturales*, el tebano, por su lado, entra en cualquier espacio presuntamente privado como si se tratara de una extensión más del espacio público, e interviene en ese (falso)-interior que es el hogar de la misma manera que lo hace en cualquier otro territorio de la polis.

Así pues, el cínico, a diferencia del sabio senequiano, no se conforma con tener una vida útil solo en tanto que ejemplar, sino que presta un servicio activo, ladrador, de lucha, diacrítico, mordaz, de combate contra los vicios, por lo que él mismo se compara con un atleta¹⁷⁴³ que se entrena para imponerse sobre los contrincantes, y también con un soldado que monta guardia contra los adversarios¹⁷⁴⁴. También en esto los cínicos son herederos de Sócrates, que, tal como ya hemos visto, es elogiado en el *Laques* por sus dotes militares en el campo de batalla -que lo legitiman para el diálogo filosófico-, y que, además, en el tercer libro del *Memorabilia* de Jenofonte, amonesta a su discípulo Epígenes por llevar un cuerpo enclenque y no tener una vida atlética¹⁷⁴⁵. No obstante, en el cinismo esta vida militar y atlética tiene un mayor alcance que el que se puede descubrir en Sócrates, ya que si para éste el combate se establece fundamentalmente contra los propios deseos y apetitos, el cínico, por su parte, teatraliza y traslada a la superficie socio-política esta lucha espiritual convirtiéndola en una especie de *militancia* agresiva que se enfrenta a una serie de conductas, hábitos e instituciones humanas que serían contrarias a la *physis* y, por ello mismo, al *alethés nómos*. Sin duda, tanto en el caso socrático como en el del cinismo se trata de la contienda contra los vicios, pero para los filósofos perrunos esta adversidad no debe limitarse a los vicios de un sujeto en particular sino, también y sobre todo, a los del género humano en su totalidad.

Observamos en nuestro primer capítulo que Deleuze entendía el estudio foucaultiano de esas técnicas de sí o prácticas ascéticas del período helenístico-imperial, que tenían el objetivo de alcanzar el dominio de sí (*egkráteia*), como la pretensión de dar cuenta de la ética en tanto repliegue en la mismidad del ejercicio del poder sobre los otros -*para dirigir bien a los otros, debo gobernarme primero a mí mismo*-, lo que daría lugar

¹⁷⁴³ Son muchos los ejemplos, pero es particularmente interesante al respecto un texto pseudoepigráfico de Crates muy poco comentado, en el que el filósofo tebano le escribe a su esposa cínica, Hiparquía, con motivo de su reciente parto: "He sabido que diste fácilmente a luz, aunque no me comunicaste nada. ¡Sea mi agradecimiento para el dios y para ti! Ahora te has convencido de que esforzarse es el causante de no esforzarse, porque no hubieras dado a luz con tanta facilidad si no te hubieras esforzado, como los atletas, durante tu embarazo" ("Epístola 33. A Hiparquía", en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 543).

¹⁷⁴⁴ En un divertido pasaje del *Contra Joviniano* de Jerónimo, el santo compara el tonel diogénico con un pretorio -"Y como se plegaba en un tonel, bromeaba diciendo que disponía de una mansión giratoria (...) Y conforme el sol declinaba, el Pretorio de Diógenes giraba simultáneamente"- , que era el edificio o tienda central de mando militar en el que se situaba el general del ejército para dirigir sus actividades (Jerónimo, *Contra Joviniano* II 14., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 355).

¹⁷⁴⁵ Jenofonte. *Recuerdo de Sócrates* III 12, 1-8. Madrid: Gredos, 1993., pp. 145-147.

a todo un discurso en torno a la interioridad. En el cinismo, tal como acabamos de ver, brota la osadía de dar el paso soberano sobre los otros en la materialidad de sus existencias, y, además, se da una reinversión pantomímica de aquella dinámica inaugural de la ética clásica de la que hablaba Deleuze en su análisis sobre Foucault. Ese rey irrisorio que es el cínico ya no se queda inmerso en la labor inacabable de gobernarse a sí mismo peleando contra el propio desenfreno, sino que emerge en la superficie con una práctica agresiva y constante de combate contra los vicios que acechan a la humanidad en su vida real, “con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir”¹⁷⁴⁶. Pero, además -y esta es la reinversión-, el cuidarse, el entrenarse, el dirigirse y gobernarse, solo será posible para el cínico si éste tiene el coraje de lanzarse a esa exterioridad que es la guerra filantrópica en pro de la virtud. Al igual que sucede con la parrhesía, esta bélica y valerosa tarea en la exterioridad es en sí misma una tecnología del yo, un ejercicio espiritual, una práctica ascética que le permite al sujeto constituirse, guiarse y dominarse; el someterse al peligro de ser despreciado, de ser violentado o de perder la vida en esta contienda que se realiza en nombre de la verdad y el bien, es ya, en sí mismo, una forma de autorrealización ética que a la vez que se establece pone también a prueba su firmeza. Parrhesía y militancia; estamos en el campo del *Coraje de la verdad*.

El cínico, entonces, dramatizará ese rasgo del *alethés bíos* que es la vida soberana, la vida benéfica que goza de sí misma, convirtiéndola en vida militante, de combate contra los propios vicios y, en especial, los de los otros. Foucault no deja de apuntar que está consciente del anacronismo que supone hacer uso del término *militancia* en el contexto del mundo helenístico e imperial, no obstante, esta noción le sirve para dar cuenta de una determinada postura en el *bios kinikós* que coincide bastante bien con lo que hoy día llamamos *vida militante*, y señala, incluso, que en el seno de la filosofía cínica se encuentran los fundamentos sobre los que se sostendrán luego las éticas militantes de la modernidad. Al respecto, vale recordar la actitud cínica de perro guardián (en la época imperial ya podríamos hablar incluso de *canalla* protectora) que reconoce y ataca a los enemigos a la vez que se sacrifica para proteger a los amigos, actitud de soldado o atleta combatiente contra los males del mundo (que se rearticulará históricamente en las órdenes

¹⁷⁴⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 293.

mendicantes del Medioevo y en los movimientos revolucionarios del XIX), actitud de rey abnegado que renuncia a todo y vive en la miseria por el bien de la humanidad (figura del monarca mísero que será tan importante en la literatura del barroco alemán, pero que encontrará su representante paradigmático la escena isabelina, especialmente en *El Rey Lear*¹⁷⁴⁷); según Foucault, todo esto estaría bastante presente y sería fundamental en el concepto moderno de militancia¹⁷⁴⁸. No deja de ser cierto que esta idea de militancia filosófica puede hallarse en otras doctrinas del pensamiento helenístico e imperial en las que el proselitismo y la propaganda para ganar adeptos tenían un lugar importante, pero ésta siempre se realizaba bajo una forma cerrada, sectaria y elitista, como se puede observar en el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo académico. La militancia cínica, por el contrario, sería de “circuito abierto”¹⁷⁴⁹: se dirige a todo el mundo, no exige ningún tipo de iniciación doctrinal o misteriosa y no requiere *paideia* alguna, ya que se sostiene, por un lado, sobre el cuidado y la reafirmación pantomímica de las ideas más rudimentarias y fundamentales de lo que tradicionalmente se reconoce como bueno, y, por el otro, en el coraje de lanzarse a una violenta actividad de amonestación y cuestionamiento de los otros, como si se tratara de una radicalización del tábano con el que se compara Sócrates en la *Apología*. Decimos “radicalización” porque en vez de limitarse, como el ateniense, a incitar a los conciudadanos a que se hagan cargo de sí mismos, el cínico ataca, ladra, muerde, y no apenas a tal o cual individuo, sino a toda la humanidad, con la pretensión de cambiar el mundo, mucho más allá de los márgenes del movimiento filosófico al que pertenecen. Así pues, según Foucault, en el cinismo se presenta un “militantismo abierto, universal, agresivo, un militantismo en el mundo, contra el mundo”¹⁷⁵⁰.

10.3. La abnegación de Heracles

Que el lugar elegido por Antístenes para impartir sus lecciones fuera un gimnasio con un santuario dedicado a Heracles en su interior (el *Cinosargo*), ya nos da pistas sobre la importancia que el héroe tiene para el movimiento cínico, pero esta predilección no es

¹⁷⁴⁷ Cfr., William Shakespeare. *El Rey Lear*. Madrid: Alianza, 1989.

¹⁷⁴⁸ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 298.

¹⁷⁴⁹ *Ib.*, p. 316.

¹⁷⁵⁰ *Ib.*, p. 299.

el resultado casual de la escogencia de un determinado sitio para la enseñanza filosófica, sino que se sostiene, sobre todo, en que el hijo de Zeus y Alcmena optó por un tipo de vida que los cínicos consideraron ejemplar, y dicha ejemplaridad se agudiza cuando se trata de la cuestión de la realeza mísera y combatiente, esa monarquía legitimada porque, como habíamos visto con Epicteto, su ascendencia es divina, directamente proveniente del Padre olímpico. Al respecto, Foucault comienza por hacer referencia a la célebre narración que el sofista Pródico escribe en su obra intitulada *Horas*, y que Jenofonte nos trasmite en su *Memorabilia* a través de la voz de Sócrates. El relato aparece justo cuando el ateniense dialoga con uno de sus perrunos discípulos, y no nos referimos a un *cínico* -por lo menos no a uno perteneciente al movimiento filosófico-, sino a un perro más bien refinado, ornamentado, aristocráticamente domesticado -por esa aristocracia que el cinismo tacha de inauténtica-, ese que el mismo Diógenes llamó “el perro regio”, nos referimos a Aristipo¹⁷⁵¹.

Sócrates intenta persuadir al cirenaico de dos cosas: primero, que la labor de gobernante requiere un entrenamiento difícil, una ascesis rigurosa, unos trabajos arduos; y, segundo, que esta posición de gobernador es preferible a la de ser gobernado. El de Cirene concuerda con la primera tesis socrática, pero respecto a la segunda propone una tercera vía: “Es que yo, dijo Aristipo, no me clasifico tampoco en la esclavitud, sino que creo que hay un camino intermedio, que intento seguir, no a través del mando ni de la servidumbre, sino a través de la libertad, que conduce precisamente a la felicidad”¹⁷⁵². El maestro, con cierto cinismo (*zynismus*), replica que la vía intermedia por la que apuesta su discípulo es imposible, ya que los hombres se relacionan siempre mediados por esta dialéctica de mando y obediencia, de dominio y sumisión, de amo y esclavo. De esta manera, Sócrates le cierra el camino del placer y la comodidad a su libertino seguidor y solo le plantea dos opciones posibles: o los voluntarios esfuerzos que supone convertirse en un soberano, o el involuntario sufrimiento que implica ser un siervo. Como podemos imaginar, el hedonista Aristipo no ve como preferible ninguna de las dos opciones, entonces el ateniense, muy al tanto del tipo de filosofía y vida (en dado caso de que en

¹⁷⁵¹ No deja de ser interesante que Filón de Alejandría lo considere a Aristipo un cínico: “El vocablo «perro» es un completo homónimo de los significados más desiguales, que, sin embargo, son indicados por medio de él... Y es además el filósofo que se inclinó por la doctrina cínica, como Aristipo, Diógenes y un número incontable de otros hombres que consideraron digno dedicarse a las mismas actividades” (Filón de Alejandría. *Sobre el arte de plantar* 151., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 346-347).

¹⁷⁵² Jenofonte. *Recuerdo de Sócrates* II 1, 11. Op. cit., p. 63.

este contexto pudieran separarse una cosa de la otra) que postula aquél, reelabora la posibilidad de dos rutas distintas basándose en el relato del “sabio Pródico”. Según el sofista, Heracles tuvo que escoger entre dos caminos, el del Vicio, o el de la Virtud, uno claramente cirenaico y el otro más bien socrático-cínico; uno fácil y corto, y el otro largo y difícil; uno alentado por una mujer rolliza, maquillada, bastante descubierta y muy desconfiada, y el otro por una de hermoso y noble aspecto, mirada pudorosa y sobrio atuendo; la primera invita al héroe a acompañarla por el camino del gozo y el descanso, la otra, por el contrario, le promete grandeza y honor, pero a cambio de espinosos trabajos¹⁷⁵³. El héroe jupiterino, como bien sabemos, decide despreciar el camino hedónico del Vicio que los distinguidos perros de Cirene harán propio, y tomará el que considera realmente digno de un buen rey, el arduo y terroso camino de la virtud con la que se abanderará el cinismo.

Tenemos, entonces, la primera relación entre el *bíos kynikós* y la vida heraclea: existencia soberana con ascendencia divina que para ejercer su gobierno opta por el camino difícil de los *ponoi*, de los trabajos, en vez del de los placeres. Recordemos que en nuestro sexto capítulo ya mostramos un par de ejemplos, uno diogénico y el otro con Crates de protagonista, de la influencia que tuvo en el cinismo esta discursividad de los dos caminos, pero aplicado al tipo de práctica filosófica que les correspondía ejercer: la escogencia del camino difícil de la ascesis, sobre el fácil y cómodo de la argumentación. Pero éste sería apenas el elemento inicial de la identificación de la monárquica canalla con el héroe mitológico, ya que la forma misma en la que se despliega la dura y regia vida de éste tiene paralelismos evidentes con los sucesos narrados en el anecdotario cínico. Es llamativo, por ejemplo, la dinámica de servidumbre que Heracles entabla con el rey Euristeo, que es precisamente el que le impone al hijo de Zeus una serie de arduas tareas que al ser cumplidas le permitirán al patrono de los filósofos perrunos conseguir la grandeza y la inmortalidad¹⁷⁵⁴. Esta figura del soberano-siervo, del monarca-lacayo, será muy relevante para el cinismo, que suele llevarse a cabo por filósofos que cumplen las funciones de esclavo. Tenemos el caso, claro está, de *la venta de Diógenes*; pero también

¹⁷⁵³ *Ib.*, II 1, 21-34., pp. 66-70.

¹⁷⁵⁴ “La Pitia entonces lo llamó por primera vez Heracles, pues antes era conocido por Alcides, y le dijo que habitara en Tirinto sirviendo a Euristeo doce años y que realizara los diez trabajos que le impondrían; y añadió que, una vez terminados, sería inmortal. Al oír aquello, Heracles marchó a Tirinto y cumplió lo mandado por Euristeo” (Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II, 4-5., trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985., pp. 103-104).

el de Bión Borístenes, que fue tomado como esclavo siendo muy joven¹⁷⁵⁵; y de Mónimo el siracusano, que sirvió a un banquero corintio¹⁷⁵⁶ que era amigo de Jeníades, el propietario del sinopense. Además del servicio que, por mandato del oráculo, prestó Heracles a la monarquía, éste, en una de sus muchas desventuras, es vendido como esclavo por Hermes¹⁷⁵⁷ a la reina Ónfale¹⁷⁵⁸ que, para mayor agravio del héroe, le encomendó tareas habitualmente consideradas femeninas y, además, le obligó a vestirse con prendas de doncella¹⁷⁵⁹. Incluso en esta escena de travestismo, Luis Gil halla el abordaje de un tema típicamente cínico¹⁷⁶⁰:

A la cumbre ideal del sabio cínico asciende, empero, cuando logra vencer los prejuicios sociales de la *doxa*, es decir, de la propia reputación amenazada, emancipándose de la servidumbre del qué dirán. Y a este afán de sobreponerse a las erróneas opiniones de los hombres sobre lo decoroso o indecoroso, y a su falso enjuiciamiento conforme a ellas de la conducta ajena, obedecen las fatigas que pasó sirviendo con vestiduras femeninas a la reina Ónfale.¹⁷⁶¹

¹⁷⁵⁵ “A mí -decía Bión-, por ser jovencito y agraciado, me compró un rétor, que, al morir, me lo legó todo. Y en cuanto quemé sus libros y reuní todo el dinero que pude sacar, me fui a Atenas y me dediqué a la filosofía” (Diógenes Laercio, IV 47., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 564).

¹⁷⁵⁶ “Mónimo de Siracusa fue discípulo de Diógenes y esclavo de un banquero corintio, según cuenta Sosícrates. Al frecuentar a éste Jeníades, el comprador de Diógenes, y referirle su virtud tanto de sus hechos como de sus palabras, impulsó a Mónimo a enamorarse del hombre. En efecto, éste fingió que se había vuelto loco de repente y tiraba la calderilla y todo el dinero en plata de la mesa de la banca hasta que su dueño lo despidió. E inmediatamente después se fue con Diógenes. Acompañó también con frecuencia a Crates el Cínico y se comportaba como otro igual, hasta el punto de que su dueño, cuando lo veía, pensaba con más motivo aún que estaba loco” (Diógenes Laercio, VI 82-83., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., pp. 432-433).

¹⁷⁵⁷ La puesta en venta de Heracles por parte del mensajero divino, sin duda habrá sido motivo de inspiración para la *Subasta de vidas* de Luciano de Samosata, en donde el personaje Diógenes tiene un lugar relevante.

¹⁷⁵⁸ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 6, 3. Op. cit., p. 121.

¹⁷⁵⁹ “Se han complacido en representar a Heracles vestido, a la moda lidia, con largos ropajes femeninos, mientras la soberana había adoptado sus atributos: la maza y la piel de león. Heracles, sentado a sus pies, aprendía a hilar. Hay aquí un tema folklórico (el cambio de vestidos) que los moralistas y filósofos han explotado ampliamente como «ejemplo»” (Pierre Grimal. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1989., pp. 255-256).

¹⁷⁶⁰ Esta actitud de desembarazo respecto a las opiniones que el vulgo tiene sobre los atuendos recuerda a aquella anécdota, ya citada por nosotros, en donde Aristipo de Cirene lleva con la misma naturalidad tanto el parco atuendo de Diógenes como sus acostumbradas prendas de lujo, cosa que el sinopense se niega a hacer, prefiriendo andar desnudo que llevar la seda del hedonista. Por diferentes razones a las herácleas, hay un perro, también cirenaico, de nombre Dionisio, que es llamado *transformista* o *tránsfuga*, debido a que al final de su vida se cambió de la escuela estoica a la aristípica (José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Op. cit., p. 224).

¹⁷⁶¹ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. Op. cit., p. 53.

Ahora bien, esta heroica servidumbre y todas las humillaciones que consigo lleva, no se limitan a un trabajo ascético para librarse de los propios vicios (interpretación que sería, quizás, más afín al espíritu del primer estoicismo), sino que es, en consonancia con la militancia perruna, un combate contra todos los males, propios y ajenos; “Heracles - dice Foucault- tiene que limpiar el mundo y, en cierto modo, llevar a cuestras la fealdad y la infamia de la humanidad”¹⁷⁶². Para desarrollar el militantismo herácleo, el filósofo francés analizará uno más de los así llamados *discursos diogénicos* de Dión de Prusa, específicamente el número ocho, intitulado *De la virtud*, en donde el narrador presentado por el Crisóstomo es justamente el cínico sinopense, que frente a una audiencia realiza una disertación sobre el dios de los *Trabajos*. Después de hablar de los peligros del placer, Diógenes distingue a su héroe ejemplar, Heracles, de los otros atletas de la mitología, personajes que, según el de Prusa, llegaron a ser aún más célebres que el hijo de Zeus, pero por razones vanas como lo son la belleza, la riqueza o el poder, tal sería el caso del diestro luchador Zetes, del argonauta Calais, del hábil padre de Aquiles, Peleo, del heroico Jasón, del talentoso Ciniras, o del agraciado Pélope con su divino hombro de marfil. Heracles, a diferencia de todos estos, es más bien representado como un héroe luchador (*agonizómenon*) y sufriente (*ponounta*), que en opinión de la mayoría sería digno de piedad por ser “el más desdichado de los hombres (*anthropon athliótaton*)”¹⁷⁶³. No sin cierta inseguridad en lo que respecta a lo etimológico, Foucault observa en el vocablo *athlios* -que hace alusión a lo inhumano, miserable y denigrante- una remisión al término *athletés* -que refiere al atleta, el campeón o al ejercitado-, y es justamente esta asociación entre el desdichado y el atleta -por lo demás, etimológicamente bien fundada- lo que para Dión distingue a Heracles de todos los demás: solo él es el héroe *athletés athlios* que logra realizar plenamente las posibilidades de su naturaleza gracias a los *ponoi*. En continuidad con esta distinción entre el patrono cínico y el resto de los héroes -cubiertos de grasa, necesitados de mucha carne y de un profundo sueño¹⁷⁶⁴-, el de Prusa realiza un perfil del primero presentándolo como el verdadero atleta (*athletés alethés*), el auténtico héroe de resistencia:

(...) vigilante y alerta como los leones, dotado de ojo avizor y de fino oído, despreocupado del frío y del calor, y no teniendo

¹⁷⁶² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 294.

¹⁷⁶³ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 28. Op. cit., p. 417.

¹⁷⁶⁴ *Ib.*, VIII 30., p. 417.

ninguna necesidad de mantas, ni de cobertores de lana, ni de tapices, sino que, cubierto con una piel corriente de animal, exhalaba un aliento de hambre y socorría a las buenas gentes y castigaba a los malvados.¹⁷⁶⁵

Tenemos aquí, a todas luces, el retrato del héroe mendicante que ya hemos descrito para referirnos al cínico. Es esta la figura del rey oculto, miserable, mendigo, que se somete a una serie de trabajos por motivación oracular, y que serán comúnmente interpretados en la helenística desde una perspectiva cínica. Lo primero que el rey Euristeo le encomienda al héroe es deshacerse del León de Nemea, monstruo invulnerable que se dedicaba a devorar a los habitantes de la población¹⁷⁶⁶. El héroe intentó dar muerte a la fiera haciendo uso de su arco y sus flechas, pero debido a que no lograba derrotarla de esta manera, decidió acorralarla y después, sirviéndose de su fuerza magnánima y de la maza que él mismo se hizo, mató al León en la lucha cuerpo a cuerpo. Luego despellejó al animal usando las garras de éste y adoptó como atuendo su inexpugnable piel. Básicamente dos elementos de este trabajo son relevantes para la tradición cínica. En primer lugar, lo relacionado a la indumentaria: Heracles sustituye los artificiosos regalos divinos -la espada de Hermes, la coraza de Hefestos y el peplo de Atenea-¹⁷⁶⁷ por la tosca maza que talló con sus propias manos y la salvaje piel del león asesinado, de la misma manera que el cínico se deshace de todos los ornamentos y se queda apenas con el bastón y el burdo manto. El báculo y la maza remiten claramente a la posesión de la soberanía¹⁷⁶⁸, pero además es, al igual que el manto y la piel, un símbolo de ese arte de las superficies que Deleuze entiende como propiamente cínico¹⁷⁶⁹. En segundo lugar, estaría el acto de dar muerte a la bestia, que, tal como explica Robert Graves, es parte del ritual habitual de iniciación para coronarse como soberano en Grecia¹⁷⁷⁰. Asimismo, el cínico derrota a las

¹⁷⁶⁵ *Ib.*, VIII 30-31., p. 418.

¹⁷⁶⁶ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5., p. 104.

¹⁷⁶⁷ *Ib.*, II 4, 11., p. 103.

¹⁷⁶⁸ "El bastón es el instrumento universal, el amo de las preguntas, y el mimo y la consumición son la respuesta" (Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*. *Op. cit.*, p. 114).

"El símbolo del poder en la Grecia arcaica era el cetro, el bastón de mando, que circulaba en la Asamblea cuando cada uno debía tomar la palabra, proponer su opinión, participar en una decisión, prestar un juramento y exponerse al castigo por perjurio" (Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 160).

¹⁷⁶⁹ "La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes. El bastón y el manto, como Hércules con su maza y su piel de león" (Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*. *Op. cit.*, p. 112).

¹⁷⁷⁰ Robert Graves. *La mitología griega* II, Madrid: Alianza, 2009, p. 141.

bestias más peligrosas que amenazan a la humanidad -los vicios, los males- para así poder presentarse ante el mundo como el rey auténtico.

El segundo trabajo consistiría en matar a otro monstruo, en este caso la ponzoñosa Hidra de Lerna, cuadrúpedo con múltiples y serpentinadas cabezas -una de éstas inmortal y las demás con la particularidad de renacer si eran cortadas-, y que además tenía la compañía protectora de cierto crustáceo gigante enviado por Hera. A Heracles se le ocurrió acabar con la híbrida bestia destructora de campos y ganados, cauterizando, con ayuda de su sobrino Yolao¹⁷⁷¹, las cabezas golpeadas por su maza para que no volvieran a surgir, y aplastando con una roca la que era indestructible¹⁷⁷². Ya Platón hace en el diálogo *Eutidemo* su propia interpretación filosófico-dialéctica de este suceso: la Hidra sería “una sofista femenina que, gracias a su saber, si alguien le cortaba una cabeza de su argumento, hacia brotar muchas otras en lugar de aquella”, y el cangrejo sería un ayudante sofista de ésta¹⁷⁷³. La idea heraclea de cauterizar las cabezas correspondería a la originalidad cínica de enfrentar los argumentos con actos tajantes, demostraciones pantomímicas, que no den lugar a la multiplicación indefinida de los argumentos sofísticos. Flores Quiroz, por su parte, se concentra en la genealogía de la Hidra para dar cuenta de lo que esta significa en el imaginario cínico: siendo la temible criatura hija de Equidna -“de hermosas mejillas y ojos vivos”¹⁷⁷⁴- y del exuberante Tifón, simbolizaría “la monstruosa vanidad que ciega y a su vez acaba con los hombres”¹⁷⁷⁵.

El tercer trabajo ordenado por Euristeo, habría sido traer a Micenas a la sagrada cierva cerinitia, criatura de cornamenta dorada que pertenecía a la diosa Artemis¹⁷⁷⁶. Heracles evitó asesinar al veloz animal para no cometer sacrilegio, por lo que estuvo un año persiguiéndolo, hasta que un día logró capturarlo haciendo que se tropezara con una

¹⁷⁷¹ El que Heracles necesitara de Yolao para poder derrotar al monstruo que representa la vanidad, el *amor propio*, podría haber sido un excelente recurso retórico para esa tradición estoica que, tal como vimos, sostenía que era imprescindible acudir a un otro para lograr salir de la *stultitia*, especialmente porque -parafraseando a Galeno- uno siempre se ama demasiado a sí mismo para poder juzgarse de forma adecuada.

¹⁷⁷² Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 2., pp. 105-106.

¹⁷⁷³ Platón. “Eutidemo” 297c., en: *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987., p. 254.

¹⁷⁷⁴ Hesíodo. *Obras y fragmentos. Teogonía – Trabajos y días – Escudo – Fragmentos – Certamen.*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2001., p. 34.

¹⁷⁷⁵ Fidel Argenis Flores Quiroz. *La imagen de Heracles como ejemplo de hombre feliz en la filosofía cínica*. México: Universidad Autónoma de México, 2012., p. 39.

¹⁷⁷⁶ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 3. *Op. cit.*, p. 106.

de sus flechas¹⁷⁷⁷. La melliza de Apolo se cruzó indignada en el camino del héroe y le exigió la devolución de la cierva, pero Heracles, sin dar otra explicación que el mero hecho de que cumplía el deber impuesto por el rey, siguió de largo y cumplió su cometido¹⁷⁷⁸. Además de la precisión que hace Grave en la que relaciona la difícil captura de la cierva con la persecución de la sabiduría¹⁷⁷⁹, cosa con la que obviamente se siente identificada toda la herencia socrática incluyendo al cinismo, es particularmente interesante la desfachatada actitud que adopta el jupiterino con Artemis. Dice García Gual de la diosa: “La hija de Zeus y Leto es una joven siempre virgen, *parthenos* inviolada e inviolable, que mantiene su doncellez como un privilegio otorgado por su padre”¹⁷⁸⁰. Los héroes que eran devotos a esta virginal divinidad se mantenían castos -tal es el caso de Hipólito- pero por ello mismo solían despertar la ira de Afrodita, que al sentirse despreciada los hacía sucumbir en las desgracias que suceden a la pasión amorosa. Heracles, por su parte, ignora la inmaculada dignidad de la diosa y continúa su camino, porque, tal como veremos, su dominio de las pasiones no pasa por una evasión o represión del ejercicio afrodisíaco, sino por un exitoso enfrentamiento de éste. También Diógenes, tal como hemos explicado, realizaba los actos de Afrodita -y Deméter- en público, y Crates practica la cópula con su esposa Hiparquía sin importar el momento o el lugar. Al respecto, explica Flores Quiroz:

Conservar la virginidad no es atacar las pasiones o hacerse cargo de ellas en cuanto que desprendimiento, sino negarlas y no hacerles frente. El cinismo opta por lo contrario, por atacar las pasiones para lograr la libertad y la soltura necesarias para la vida feliz. Heracles, al darle la espalda a la diosa, triunfa sobre esta negación de las pasiones tan presente en otras filosofías (...) dando pauta al cinismo.¹⁷⁸¹

El cuarto trabajo, consistió en traerle vivo al monstruoso jabalí erimantio que devastaba la ciudad de Psófide. Durante la misión, Heracles disfrutó la hospitalidad del centauro Folo, a quien le pidió vino, no obstante, el anfitrión se excusó diciendo que solo contaba con la tinaja que le brindó Dionisos para uso exclusivo de los centauros. El héroe

¹⁷⁷⁷ Pierre Grimal. *Diccionario de mitología griega y romana*. Op. cit., p. 244.

¹⁷⁷⁸ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 3. Op. cit., p. 106.

¹⁷⁷⁹ Robert Graves. *La mitología griega* II. Op. cit., p. 149.

¹⁷⁸⁰ Carlos García Gual. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza, 2007., p. 110.

¹⁷⁸¹ Fidel Argenis Flores Quiroz. *La imagen de Heracles como ejemplo de hombre feliz en la filosofía cínica*. Op. cit., p. 44.

persuadió al hijo del Sileno para que sirviera la excelsa bebida, pero los centauros sintieron el aroma del vino y enfurecidos fueron a reclamar a la morada de Folo, lo que dio como resultado una sangrienta batalla entre Heracles y los biformes que culminó con la victoria de aquél. Finalmente, fue en búsqueda del jabalí que se escondía en unos matorrales, el alcmeno lo hizo salir de su escondrijo con fuertes gritos, y terminó por enlazarlo para conducirlo a Micenas¹⁷⁸². Tenemos aquí dos elementos importantes para el imaginario cínico: el significado del jabalí y la presunta impiedad de tomar el don dionisiaco. Según Flores Quiroz, el enorme jabalí representaría la intemperancia y la gula¹⁷⁸³, que Heracles logra capturar haciendo uso de su fuerza física -gracias al perseverante entrenamiento ascético- y al poderío de su voz, que el cinismo asociaría con su propio talento para la invectiva -del mismo Diógenes se decía que “fue muy certero en las réplicas de palabra”¹⁷⁸⁴- y la oratoria popular -que Séneca crítica con tanta severidad-. Por otra parte, el consumo del vino que Dionisos había reservado a los centauros sería concordante con el principio cínico de que todo pertenece a los sabios: “los dioses son dueños de todo, los bienes de los amigos son comunes y el hombre sabio es amigo de los dioses”¹⁷⁸⁵. En efecto, como bien señala Flores Quiroz, no es el olímpico medio hermano de Heracles el que se ofende, sino los centauros, que se creen los únicos dueños del don dionisiaco tan solo por su infame stirpe, cuando, desde la perspectiva cínica, es la virtud la que hace a los sujetos merecedores de las posesiones divinas.

La quinta labor hercúlea estaría en sintonía con la lógica paradoxal del rey humillado y miserable, del monarca inmundo que no encuentra nada indigno en aquellos trabajos que el vulgo considera plebeyos. Se trata de la limpieza, en apenas un día, de los inmensos y repugnantes establos del rey Augías, totalmente abarrotados de excremento por no haber sido lavados durante muchos años. Heracles, tan corajoso y fuerte como Áyax y tan astuto como Ulises, se le ocurrió desviar el cauce de los ríos Alfeo y Peneo hacia los establos, logrando de esta manera deshacerse de toda la suciedad. Este relato, según Luis Gil, habría sido tomado por la tradición cínica como una edificante radicalización del gobierno de sí: “Al rebajarse, asumiendo funciones y trabajos tenidos

¹⁷⁸² Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 4. *Op. cit.*, pp. 106-107.

¹⁷⁸³ Fidel Argenis Flores Quiroz. *La imagen de Heracles como ejemplo de hombre feliz en la filosofía cínica*. *Op. cit.*, p. 42.

¹⁷⁸⁴ Diógenes Laercio VI, 74., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 292.

¹⁷⁸⁵ Epístola pseudodiogénica X. “A Metrocles”. en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 396.

por indignos, Heracles llegaba al colmo del dominio de sí mismo y del desprecio de la alabanza y el vituperio ajeno”¹⁷⁸⁶. Respecto a este trabajo, Dión pone en boca del mismísimo Diógenes lo siguiente:

(...) para no hacer creer que había llevado a cabo únicamente hazañas grandes y memorables, yendo hasta el muladar existente en los establos de Augías, en el que había excremento de muchos años, lo sacó fuera y limpió los establos. Porque creía que no menos debe lucharse contra sí mismo y combatir la vanagloria, que luchar contra los vestiglos y los malvados de este mundo.¹⁷⁸⁷

El siguiente trabajo sería deshacerse de las aves del lago Estínfalo, que no habían dejado de multiplicarse hasta convertirse en una plaga incontrolable para los países vecinos, devorando los frutos de los campos y acabando con las cosechas¹⁷⁸⁸. Se trata nuevamente de la ofensiva contra los vicios, en este caso, la voracidad que crece indómita consumiéndolo y destruyendo todo a su paso. Así mismo, el séptimo trabajo que consistía en hacerse con el toro de Creta, posesión del rey Minos¹⁷⁸⁹, es un claro enfrentamiento contra el vicio de la incontinencia sexual. Vale recordar que el toro de Creta es vinculado a dos sucesos que giran en torno a lo erótico: por un lado, el secuestro de Europa por la lasciva orden de Zeus¹⁷⁹⁰; y, por el otro, la cópula con Pasífae, la noble esposa de Minos, que dio lugar al nacimiento del célebre Minotauro¹⁷⁹¹. Tenemos, entonces, la lucha contra, lo que hoy podríamos llamar, la gula y la lujuria.

En la octava tarea, encontramos la oposición al “soberano injusto (...) incapaz de reconocer la universalidad del género humano”¹⁷⁹², encarnado en la figura del gigante rey Diomedes, dueño de las yeguas antropófagas que Heracles debía llevar a Micenas. El héroe no se conforma con tomar a las yeguas, sino que además asesina al perverso tirano que “simboliza la molice criminal”¹⁷⁹³. Dice el cínico sinopense en el texto del *Crisóstomo* de Prusa:

¹⁷⁸⁶ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *Op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁸⁷ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 35. *Op. cit.*, p. 420.

¹⁷⁸⁸ Pierre Grimal. *Diccionario de mitología griega y romana*. *Op. cit.*, pp. 244-245.

¹⁷⁸⁹ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 7. *Op. cit.*, p. 109.

¹⁷⁹⁰ *Ib.*

¹⁷⁹¹ Pierre Grimal. *Diccionario de mitología griega y romana*. *Op. cit.*, p. 245.

¹⁷⁹² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 296.

¹⁷⁹³ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *Op. cit.*, p. 51.

(Heracles) socorría a las buenas gentes y castigaba a los malvados. Diomedes de Tracia, por ejemplo, estaba cubierto de vestidos variopintos y se sentaba sobre un trono, mientras pasaba sus días en bebidas y festejos, maltrataba a los extranjeros y a sus súbditos, y hasta mantenía una rica cuadra; a este Diomedes, golpeándole Heracles con su maza, lo hizo pedazos como a una vieja cuba.¹⁷⁹⁴

La novena exigencia de Euristeo no es más que uno de los caprichos de su hija Admete, que deseaba entre sus ornamentos el cinturón de Hipólita, soberana de las Amazonas¹⁷⁹⁵. En la remodelación cínica del mito, la reina, símbolo de “impudicia” y “voluptuosidad física”¹⁷⁹⁶, intenta seducir a Heracles para “vencerlo con su belleza”. En efecto, el héroe cede al encanto afrodisíaco de la amazona, pero, según el Diógenes de Dión, con el único motivo de hacerle comprender “que jamás sería vencido por la hermosura y que nunca permanecería, por amor a una mujer, apartado de sus propios bienes”¹⁷⁹⁷. Así pues, Heracles disfruta de los placeres que le brinda la reina y, además, toma su cinturón. Para Luis Gil, la lectura cínica de este trabajo heracleo es particularmente interesante porque muestra nítidamente la diferencia entre la ejercitación ética de los cínicos y la ascética del anacoreta cristiano en lo referente a lo sexual, tema que sin duda habría que desarrollar con cuidado y rigor si se prosigue el proyecto foucaultiano de realizar una transhistoricidad del cinismo. Es muy claro que el Heracles de la tradición cínica no entendía el deseo erótico a la manera cristiana, como una tentación pecaminosa, pero tampoco como algo a lo que habría que ceder pasivamente, dado que desde la perspectiva cínica -luego retomada y profundizada por el estoicismo- cualquier actitud pasiva ante los apetitos sería viciosa. Por lo tanto, sed, hambre, reposo, deseo sexual, etc., son entendidos indistintamente como inclinaciones naturales; “¿No enseñaron -se pregunta Gil- Antístenes y sobre todo Diógenes que las exigencias de Afrodita tan propias de la *physis* eran como el hambre?”¹⁷⁹⁸. Ya hemos hablado antes de la cercanía que había en la Antigüedad entre cínicos y prostitutas -heteras que prestaban sus servicios gratuitamente a la canalla filosófica, y filósofos perrunos que recomendaban

¹⁷⁹⁴ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 30-31. *Op. cit.*, p. 418.

¹⁷⁹⁵ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 9. *Op. cit.*, p. 110.

¹⁷⁹⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 296.

¹⁷⁹⁷ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 32-33. *Op. cit.*, p. 419.

¹⁷⁹⁸ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *Op. cit.*, p. 51.

asociarse con cortesanas para evitar el adulterio-, por lo que salta a la vista que la sexualidad en sí no era un problema moral para el cinismo, como no lo era tampoco para Heracles, sino el no tener dominio de sí, tanto en lo referente a los asuntos de Afrodita como a los de Deméter. En este sentido, Luis Gil explica que la inmersión cínica en la lúdica sexual “no implicaba la entrega de la fortaleza interior, creándose complicaciones sentimentales comprometedoras de la libertad futura”¹⁷⁹⁹.

El décimo trabajo consistiría en robar las vacas coloradas del poderoso y triforme terrateniente Gerión¹⁸⁰⁰, representante de la riqueza desmesurada y la exuberante arrogancia¹⁸⁰¹. Heracles lo despojó de sus tierras y ganado, lo mató a él, a su mascota bicéfala, Orto, y al vaquero Euritió. Así pues, combate y triunfo sobre la monstruosa ostentación, vicio constantemente señalado, criticado y ridiculizado en toda la producción literaria diatrílica de herencia menipea. Con esta décima labor, el servicio que Heracles prestaba a Euristeo debía haber llegado a su fin, no obstante, el rey consideró que dos de los trabajos realizados no podían ser validados: la aniquilación de la Hidra, dado que había recibido ayuda de su sobrino Yolao, ni la limpieza de los establos, ya que pidió a Eugías un pago por la hazaña¹⁸⁰². Por lo tanto, se le exigió un par de tareas más: robar las manzanas del jardín de las Hespérides y sacar al Cerbero del Hades. En el trayecto para conseguir las manzanas, el héroe se enfrenta a Busiris, que, según el Diógenes de Dión, era glotón y se vanagloriaba de ser el mejor en la lucha, por lo que “Heracles, arrojándolo al suelo, lo hizo estallar como a un odre demasiado hinchado”¹⁸⁰³. Luis Gil ve en Busiris la figuración de “la fuerza bruta y la gula”¹⁸⁰⁴, y Gaspar Morocho Gayo señala acertadamente que la referencia que hace el Crisóstomo a Busiris funciona, al igual que la que hace de Diomedes, para ejecutar una vez más la muy acostumbrada crítica cínica y seriocómica a la gordura y la glotonería¹⁸⁰⁵. En esta misma travesía hacia las manzanas del huerto de Hera, también se da la liberación del Titán Prometeo -de la que ya hemos hablado en el capítulo anterior-, y es justamente éste el que aconseja a Heracles sobre

¹⁷⁹⁹ *Ib.*

¹⁸⁰⁰ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 10. *Op. cit.*, p. 113.

¹⁸⁰¹ “(...) pasaba por ser el más rico y arrogante de todos los occidentales” (Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 31-32. *Op. cit.*, p. 418).

¹⁸⁰² Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 11. *Op. cit.*, p. 115.

¹⁸⁰³ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 32. *Op. cit.*, p. 418.

¹⁸⁰⁴ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *Op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁰⁵ Gaspar Morocho Gayo., en: Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII. *Op. cit.*, p. 418.

cómo convencer a Atlas para que tome los frutos dorados por él¹⁸⁰⁶. De esta manera, la retórica del sofista Prometeo se pone en función de la misión divina del hijo de Zeus, el *nómos* prometeico sirve ahora a la *physis* encarnada en el rey de los arduos y ascéticos trabajos, ayudándole a que logre sus cometidos. Finalmente, Heracles consigue las manzanas y se las lleva a Euristeo, pero éste se las devuelve en forma de regalo, entonces el héroe, en un gesto de piadosa frugalidad, las entregó a Atenea para que las colocara nuevamente en el sitio al que pertenecían, “pues era impío que estuvieran en cualquier otro lugar”¹⁸⁰⁷, y porque “el hombre -dice Diógenes- no tiene ninguna utilidad en las manzanas de oro”¹⁸⁰⁸.

En la última de las labores, Heracles tiene un contacto directo con el más célebre can del imaginario grecorromano, Cerbero, el guardián del inframundo. Allí donde terminan los trabajos heracleos, comienza el encuentro entre el patrono de los filósofos perrunos y el gran perro mitológico. El héroe le pide a Hades que le ceda al tricéfalo, pero el hermano de Zeus le responde que podrá llevárselo si es capaz de dominarlo sin usar armas, y, sin dudarlo, Heracles se enfrenta al cánido guardián, lo domina y lo arrastra hasta la superficie con sus propias manos. Una vez que el animal fue llevado a Micenas y exhibido a Euristeo, el hijo de Zeus puso punto final a la misión oracular de servir al rey¹⁸⁰⁹. Ahora bien, la relación entre Cerbero y el cínico es también muy tradicional: al final de un epigrama de Onesto de Corinto dedicado a Diógenes -por dar un ejemplo- encontramos el siguiente pasaje: “¡Vamos, pues, hopea, perro Cerbero, en mi honor, el del Perro!”¹⁸¹⁰; en otra de Ausonio, se dice que el Cerbero no permite que su igual entre en el Hades, ya que debe ascender a los cuerpos celestes¹⁸¹¹; y en *Diálogos de muertos*

¹⁸⁰⁶ “Prometeo había advertido a Heracles que no fuera él mismo a buscar las manzanas, sino que enviase a Atlante, y que sostuviera entretanto la bóveda celeste; así, cuando llegó al país de los Hiperbóreos ante Atlante, lo reemplazó, según el consejo recibido (...) para no cargar de nuevo con el cielo dijo que él mismo llevaría las manzanas a Euristeo, y ordenó a Heracles que sostuviera la bóveda celeste en su lugar. Heracles accedió, pero con astucia consiguió devolvérsela a Atlante. Aconsejado por Prometeo lo invitó a soportarla mientras él se colocaba una almohadilla en la cabeza. Al oír esto, Atlante dejó las manzanas en el suelo y sostuvo la bóveda; entonces Heracles recogió las manzanas y se marchó (Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 11. *Op. cit.*, p. 117).

¹⁸⁰⁷ *Ib.*, II 5, 11., p. 117-118.

¹⁸⁰⁸ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 34. *Op. cit.*, p. 419.

¹⁸⁰⁹ Apolodoro. *Biblioteca mitológica* II 5, 12. *Op. cit.*, pp. 118-119.

¹⁸¹⁰ *Antología Palatina*, VII 66., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 268.

¹⁸¹¹ Ausonio. *Epigramas* XXVIII., en: José A. Martín García. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. *Op. cit.*, p. 270.

de Luciano, Menipo llama a Cerbero “su pariente” por ser también un perro¹⁸¹². Llevar a la superficie al ladrador guardián del Hades puede entenderse como la otra faz de la moneda de la liberación de Prometeo: el Titán que representa al *nómos* y la técnica es liberado de sus prejuicios, y su talento se pone al servicio de la heraclea misión divina; por otra parte, sacar del subterráneo, de las oscuras profundidades del Hades a la bestia vigilante, sería una representación edificantemente cínica de la necesidad de hacer brotar del interior -¿reprimido?- a la *physis* entendida como animalidad sustentadora de lo humano. Así, Heracles acerca el *nómos* a la naturaleza liberando al primero de sus falsas opiniones, y aproxima la *physis* a lo nómico llevando a aquélla a la superficie. Este mecanismo cínico (y heracleo, como podemos ver ahora) en dos direcciones hasta el punto de conseguir una total indistinción entre las dos instancias, *physis* y *nómos*, es lo que suele ser entendido como impudicia (*anaideia*).

Es precisamente esta exteriorización de la pujanza fisiológica, este sacar a flote la encubierta base natural y animal, lo que caracterizaría el suceso pantomímico que ocurre al final del discurso diogénico sobre Heracles. El público que escucha al sinopense se entusiasma con el elogio al héroe mitológico y aplaude al filósofo, pero, justo en ese momento Diógenes “dejó de hablar y, puesto en cuclillas, comenzó a hacer una de sus indecencias”¹⁸¹³. Sin duda, lo más llamativo del acontecimiento es la defecación pública -incluso espectacular- del sabio perruno cuando tiene la atención y estima de toda la audiencia, acto que nosotros entendemos como consciente y voluntaria *con-fusión* entre aquello que suele suponerse como propio de la esfera privada -evacuación intestinal- y lo que se cree conforme al espacio público -el discurso-. Así pues, estamos frente a una típica dinámica cínica de indiferenciación transvalorativa, de *parakharaxis*. No obstante, en lo referente a esta desvergüenza cínica, Foucault traslada la problemática al asunto de la “monarquía antirreal”:

Resulta que todo el mundo está dispuesto a seguirlo (a Diógenes), pero entonces él comete un acto indecente. Se sienta en el suelo (oposición a la actitud regia del soberano que impera desde su trono) y comete un acto indecente (retorno a la animalidad primigenia que es la verdadera forma de la monarquía, tal y como debería entenderse, pero que no es reconocida). Y en ese momento, de nuevo, ese rey de miseria se esconde (...) Diógenes

¹⁸¹² Luciano. “Diálogos de los muertos” 4 (21)., *Op. cit.*, p. 161.

¹⁸¹³ Dión de Prusa. “Diógenes o De la virtud” VIII, 36. *Op. cit.*, p. 420.

desaparece, la verdadera monarquía se oculta una vez más. Rey antirrey, rey disimulado, rey de las sombras, rey miserable e irrisorio. Esa dramatización de la soberanía en esa monarquía de irrisión es característica de los cínicos. Dramatización de la vida soberana, dichosa y benéfica, en una vida de realeza miserable, de pruebas, de pruebas respecto a sí mismo, de lucha respecto a los otros: todo esto caracteriza la última inversión cínica.¹⁸¹⁴

De esta manera, las palabras de Diógenes sobre la servidumbre de su admirado Heracles, sobre sus esfuerzos, sus difíciles y peligrosos trabajos, sus pruebas humillantes, sus plebeyas tareas, etc., son acompañadas, como es costumbre entre los cínicos, de una teatralización, una determinada puesta en escena, un episodio pantomímico que de sustento material y corporal al discurso. El aplauso a costa de la narración del sufrimiento heracleo es cambiado por una imitación de su realeza mísera y servil, su soberanía oculta e inmundada, su monarquía aparentemente desventurada y divinamente legítima, que causa el desprecio, las burlas, la rabia y el escándalo de los presentes. El cínico cumple así la heroica misión delfica del *parakharattein*, ahora en el campo de ese valor que es el ejercicio del poder, del gobierno de sí y de los otros.

10.4. La misión cínica

Tal como en el caso de Heracles que acabamos de examinar, el cínico también debe ejercer su soberanía cumpliendo una dura misión. Hemos visto que en Dión hay una extensa disertación en torno a las características de la realeza universal del cínico: su condición de atleta coronado, su restitución de lo auténtico sobre lo ilusorio, su adueñamiento absoluto de sí, su protección y cura de los otros, su combate contra los enemigos de la humanidad, etc.¹⁸¹⁵; pero es en Epicteto, específicamente en la disertación

¹⁸¹⁴ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 297.

¹⁸¹⁵ Desde el discurso cuarto hasta el noveno (Foucault dice que hasta el octavo) de Dión de Prusa encontramos estos temas íntimamente relacionados con la soberanía cínica. En *De la realeza IV* -ya revisado por nosotros-, donde se enfrentan Diógenes y Alejandro, se brinda un perfil completo del monarca ideal que es discordante con la actitud del macedonio, pero que coincide en plenitud con la del cínico (Dión de Prusa. "De la realeza IV". Op. cit., pp. 251-294). En *Mito Africano* se advierte el peligro de las pasiones, ilustradas estas como bestias que habitan un bosque espeso que aluden alegóricamente al alma humana. El sabio sería como el rey Heracles, que a través de la ascesis enfrentaría estos vicios que son el lujo, las riquezas, los deleites amorosos y los deseos de gloria y fama (Dión de Prusa. "Mito africano". Op. cit., pp. 295-310). En el discurso diogénico *De la tiranía*, el cínico es comparado con el rey de Persia, pero para después demostrar la superioridad de aquél sobre éste, que consistiría en que su vida

22 del libro tercero, en donde encontramos una descripción detallada de la misión divina y soberana del filósofo perruno. Aunque es cierto que en capítulos previos ya hemos hecho referencia a este texto, la atención que le presta Foucault en la clase del 21 de marzo de 1984 nos incita a realizar un análisis más pormenorizado del mismo. No hay que dejar de advertir, sin embargo, que el retrato que hace Epicteto del *misionero* cínico -y lo mismo podría decirse respecto a los retratos que hacen Dión de Prusa, Juliano y muchos otros- es una ficción estoica -quizá neoplatónica en el caso del *Apostata*- e idealizada, que si bien parte de elementos que podríamos considerar reales, como se espera de toda ficción verosímil, pasa por alto “los rasgos más ruidosos, los más llamativos, los más escandalosos”¹⁸¹⁶. Esto es lo que nosotros hemos denominado *estoicización*.

Antes de adentrarnos en el retrato *estoicizado* que realiza Epicteto del cínico, conviene precisar rápidamente dos figuras de las que el filósofo perruno se distingue y que nos permitirán dilucidar de forma más sencilla la singularidad de este último. Por un lado, está el hombre común que, al vivir en sociedad, tiene una serie de obligaciones nómico-políticas de las que ya hemos hablado: el deber de contraer nupcias, de hacer una familia, de criar a los hijos, de ejercer magistraturas, etc. Por otro lado, está la figura del filósofo común, ese que ha elegido un modo particular de existencia, distinta a la vida común, con obligaciones sociales más importantes y de mayor alcance, por lo que casarse o no casarse, hacer una familia o no, depende de si afecta de forma perjudicial o provechosa su quehacer filosófico. Con el cínico se transformaría esta idea de la pura y libre elección de un tipo de vida, ya que el *bíos kynikós* sería más bien una responsabilidad de orden teológico, una prescripción de la divinidad dirigida a unos pocos elegidos. Cuando un sujeto toma la decisión de ser cínico, y adopta las toscas prendas y las formas superficiales de comportamiento del cinismo, éste en verdad no estaría convirtiéndose en un cínico auténtico. Epicteto se imagina a un discípulo que así lo cree, y que le dice:

se encontraba en armónico contacto con la naturaleza, y en que era más autosuficiente que el soberano persa y que cualquier otro monarca (Dión de Prusa. “De la tiranía”. *Op. cit.*, pp. 311-344). En *Euboico*, con tintes cínicos y una clara influencia de los relatos de viajes de Onesícrito, se hace una loa a la vida natural y primitiva como la realmente fuerte y soberana (Dión de Prusa. “Euboico”. *Op. cit.*, pp. 335-398). *De la virtud* es el discurso diogénico que referimos en el capítulo pasado, allí vimos la alusión positiva a Heracles, soberano legítimo por ser hijo de Zeus, y la loa a sus difíciles trabajos realmente dignos de un rey (Dión de Prusa. “De la virtud”. *Op. cit.*, pp. 399-422). Finalmente, en *Discurso ístmico* Diógenes se corona de pino como el *athletés* campeón, y se presenta como el auténtico benefactor de los hombres, como el gran médico de la humanidad (Dión de Prusa. “Discurso ístmico”. *Op. cit.*, pp. 423-436).

¹⁸¹⁶ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 304.

Ahora llevo un manto gastado y entonces también lo llevaré; ahora duermo en cama dura y entonces también dormiré en ella, añadiré una alforjilla y un palo y empezaré a dar vueltas por ahí pidiendo e insultando a los que me encuentre; y si veo a uno depilado se lo echaré en cara, igual que si le veo el pelito arreglado o vestido de púrpura.¹⁸¹⁷

El maestro estoico entonces le contesta: “Si te imaginas así el asunto, apártate bien lejos de él. No te acerques, no es para ti”¹⁸¹⁸. Se interpreta este pasaje habitualmente como una crítica a la idea de que para ser cínico basta con que se porte una serie de sucios ornamentos y con tener un comportamiento desfachatado -seguramente no sea suficiente, aunque sí necesario-, pero Foucault advierte otro sentido: el problema no es tanto que el discípulo se crea cínico por disfrazarse de mendigo como Ulises o Télefo y clamar unos cuantos improperios, sino, más fundamentalmente, que piense que está en su manos, que depende de sí mismo y solo de sí mismo, el llevar una vida cínica. Dice Epicteto: “Puedo decirte que el que se aplica a tal asunto (ser cínico) sin la divinidad incurre en la cólera divina y no pretende nada más que faltar a la compostura en público”¹⁸¹⁹. Así pues, emprender una vida cínica no es una elección que el sujeto pueda emprender *dikha theós* (prescindiendo de los dioses), no puede decidir ser cínico apelando apenas a su propia voluntad, sino que antes debe ser designado por Dios. Epicteto brinda dos ejemplos para explicar la imposibilidad de esta autodesignación como cínico, de este voluntario devenir perro. El primer ejemplo está claramente enlazado a la función de dirección y gobierno - muy adecuado para vincularlo a la tarea soberana del cínico-, pero en la esfera del hogar, se trata del caso de un intendente de una casa que es designado por el dueño de ésta; si el intendente no es designado, sino que se autodeclara como tal, desconociendo inclusive el lugar donde ejercerá sus funciones, entonces este hombre no será sino un impostor, producirá el caos, y será echado de la vivienda de inmediato¹⁸²⁰. Para el segundo ejemplo, Epicteto realiza una prosopopeya de Dios, al que atribuye estas palabras:

Tú eres el sol: al recorrer tu camino puedes hacer el año y las estaciones y hacer crecer y alimentar los frutos y mover y calmar los vientos y calentar moderadamente los cuerpos de los hombres. Vete, recorre tu camino y pon así en movimiento de lo más grande

¹⁸¹⁷ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 10-11. *Op. cit.*, p. 320.

¹⁸¹⁸ *Ib.*, III 22, 11., p. 320.

¹⁸¹⁹ *Ib.*, III 22, 3., pp. 319-320.

¹⁸²⁰ *Ib.*, III 22, 3-4., p. 320.

a lo más pequeño. Tú eres un ternerito: cuando aparezca un león haz lo que te corresponde; si no, lo lamentarás. Tú eres un toro: acércate y lucha. Pues a ti eso te toca y te corresponde y puedes hacerlo. Tú puedes guiar el ejército contra Troya: sé Agamenón. Tú puedes enfrentarte solo a Héctor: sé Aquiles. Si se acercara Tersites y te disputara el mando, o no lo conseguirá o, si lo consiguiera, faltaría a la compostura ante muchos testigos¹⁸²¹.

Así como Dios ha asignado a cada uno de estos seres un lugar y unas funciones particulares en el mundo, también al cínico se le ha encomendado una misión, una tarea específica y distintiva que lo hace ser lo que es. Además, Foucault encuentra en este pasaje, en el esbozo de cada prescripción divina (menos en la del ternerito), una metáfora de los rasgos de la misión cínica: el cínico sería como el sol que ilumina al mundo, como el toro que combate (militancia), como Agamenón que comanda a los hombres y como Aquiles que es capaz de enfrentar a cualquier enemigo¹⁸²². Ahora bien, esta misión cínica, como ya sugerimos, no está destinada a cualquier filósofo, y la misión no es la vida filosófica en general -ésta sí es una elección-, mas dentro del territorio filosófico hay una labor de vanguardia, de lucha, de servicio, que solo puede ser asignada por los dioses, esa labor es el *kynizein* (la práctica cínica). Quizás esto recuerde a la misión socrática de la que se habla en *Apología*, misión peligrosa que hay que llevar a cabo a pesar de la incomodidad y cólera de los conciudadanos, y, sin duda, el cinismo es heredero de esta actitud filosófica frente al mandato de los dioses. No obstante, la función que tiene la misión de Sócrates es distinta a la del cínico, ya que, si bien aquél sostiene su actividad sobre el pilar de lo divino, lo hace fundamentalmente para justificar el no abandonar por ningún motivo su quehacer, en cambio, la base divina de la misión cínica tiene como objetivo -por lo menos según Epicteto- el excluir de la tarea a todos aquellos que no son elegidos, es decir, desplazar la libertad del sujeto como elemento suficiente para practicar el cinismo y poner en el meollo del asunto la voluntad divina.

Esta vida cínica, que es otorgada por los dioses, es la vida del que, en capítulos previos, hemos llamado “el filósofo profesional”. Foucault precisa en el *Coraje de la verdad*, con más claridad que en cualquier otro texto, a qué se refiere con esta expresión: “Es una profesión en el sentido de que se trata de la actitud mediante la cual uno

¹⁸²¹ *Ib.*, III 22, 5-8., p. 320.

¹⁸²² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 306.

manifiesta, a la vista de todos, la filosofía en que cree, y el hecho de que cree en ella y se identifica efectivamente con el papel filosófico que se le ha atribuido”¹⁸²³. Ya hemos dicho que durante la época imperial se hizo común el proceso de *desprofesionalización de la filosofía*, es decir, de convertirla en algo común, al acceso de cualquiera, sin que eso implicara una determinada *forma de vida*, una ascesis rigurosa, una particular estética de la existencia. El discurso *estoicizante* de Epicteto se encuadra en esta tradición, ya que convierte la profesión filosófica, en contraposición a la filosofía entendida de forma muy general, en una excepcionalidad que no depende de la decisión de ningún individuo. De todos modos, aún queda la pregunta sobre cómo un sujeto puede saber si ha sido elegido por los dioses para llevar una vida de filósofo profesional, de cínico. Desde la perspectiva de Epicteto, no hay ninguna marca previa, ningún signo innato, que le permita a alguien saber si ha sido elegido para la misión cínica. La única forma de saber si los dioses han seleccionado a una persona para ser un filósofo profesional es que ésta se pruebe a sí misma, se examine cuidadosamente; “Piénsalo con más cuidado -dice Epicteto-, concóctate a ti mismo, interroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad”¹⁸²⁴, y un poco antes aconseja: “¿Ves cómo vas a emprender semejante negocio? Primero coge un espejo, mírate los hombros, fíjate en la espalda, en los muslos”¹⁸²⁵. Por lo tanto, se trata de un modo muy particular de *gnothi seauton*, un autoconocimiento equiparable a la usual evaluación de sí que alguien realiza antes de lanzarse a una batalla o a una competición atlética: el sujeto se revisa y ve si está preparado para el desafío, si es posible llevar a cabo el reto, y es en este examinarse pormenorizadamente es donde sabrá si los dioses lo han seleccionado.

Ahora bien, una de las principales características de esta autoevaluación de quien desea ser un cínico (ya que es imposible autoinstituirse como tal) es que solo es posible efectuarla a través de una serie de pruebas que hemos analizado antes en este trabajo: suprimir los deseos, procurar únicamente lo que depende de sí mismo, evitar y enjuiciar a las pasiones que esclavizan y -lo que ha sido especialmente importante en nuestro análisis sobre la desvergüenza- no tener nada que ocultar, ya que los hombres comunes se esconden tras muros y puertas para realizar acciones indecorosas, pero el cínico solo

¹⁸²³ *Ib.*, p. 308.

¹⁸²⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 53. *Op. cit.*, p. 327.

¹⁸²⁵ *Ib.*, III 22, 51., p. 327.

se *cubre* con su *aidós*, con su pudor¹⁸²⁶. Vemos que esta prueba para comprobar si hemos sido elegidos por los dioses para la labor filosóficamente soberana del cínico, a saber, la de no tener nada que ocultar, coincide con el primer rasgo de la verdadera vida, el de la transparencia, el de la no-disimulación, que en la representación estoica del cínico toma la forma de la vida absolutamente pudorosa, la que tiene como único resguardo la vergüenza misma. La prueba de hacerse solo con lo indispensable, por su parte, concuerda con la segunda característica del *alethés bíos*: se trata de saber si se es capaz de llevar una existencia despojada, pobre, absolutamente independiente, al punto que ni el destierro, ni el cuerpo, ni la muerte sean para él una verdadera preocupación; dice Epicteto:

(...) el cuerpecito no me importa nada; sus partes no me importan nada. ¿La muerte? Que venga cuando quiera, ya la del todo, ya la de alguna parte. ¿El destierro? ¿Y adónde puede alguien desterrarme? Fuera del mundo no puede. Y vaya donde vaya, allí habrá sol, allí habrá luna, allí habrá estrellas, sueños, agüeros, trato con los dioses.¹⁸²⁷

Por lo tanto, nos topamos aquí con la vida radicalmente independiente que se dispone de forma adiafórica a todos los sufrimientos, esa vida de pobreza, destierro y miseria que describimos en el octavo capítulo de nuestra investigación. La tercera prueba, finalmente, es la de la vida enjuiciadora, diacrítica, ¿el postulante a cínico será capaz de denunciar cualquier desvío del camino recto, cualquier tiranía del *pathos*, de ladrar contra todo aquello que se distancia de lo natural y verdadero? El cínico deberá ser capaz de esta tarea porque, según Epicteto, su misión es *kataskópica*, debe explorar a los enemigos, identificarlos, para así advertir francamente al género humano sobre aquello de lo que deben cuidarse, sobre el camino que deberán tomar en pro de su felicidad y virtud¹⁸²⁸. Estamos en el territorio de la tercera característica de la verdadera vida, la rectitud, que el cínico no pretende apenas para sí mismo, sino que procura también para el resto de los hombres, vida identificada con la existencia natural, con la vida sostenida sobre el pilar de la *physis*, y que solo puede ser ensayada por medio del examen, del enjuiciamiento, de la crítica mordaz y la corrección. Por lo tanto, tenemos las tres pruebas a través de las cuales podemos saber si somos capaces de emprender el *bíos kynikós*, y son, a su vez, la manifestación misma de esa vida; “son al mismo tiempo la expresión y la prueba, la

¹⁸²⁶ *Ib.*, III 22, 13-18., p. 321.

¹⁸²⁷ *Ib.*, III 22, 21-22., p. 322.

¹⁸²⁸ *Ib.*, III 22, 24-25., p. 322.

medida y la afirmación de la vida cínica”¹⁸²⁹. No se trata, entonces, de signos exteriores, como pudiera ser el caso de Sócrates que recibió un mandato delfico, o de la *vocación* apostólica que la tradición cristiana suele representar como un llamado desde lo trascendente; el sujeto solo sabrá a través de la ascesis, del ejercicio espiritual, de la práctica de los rasgos del *alethés bíos* que hemos enumerado, si ha sido escogido por los dioses para metamorfosearse en un perro filosófico.

Pero aún nos queda por saber en qué va a consistir la misión cínica. Al final del texto Epicteto recurre a un pasaje de la *Ilíada* para ejemplificar esta tarea¹⁸³⁰. Se trata de ese momento en el que Héctor le dice a Andrómaca: “ve a casa y ocúpate de tus labores, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo”¹⁸³¹. El estoico compara la actitud del filósofo perruno con la de Héctor, es decir, lo presenta a aquél como alguien que debe dirigirse hacia un enfrentamiento bélico, con la diferencia de que en el caso del cínico se trata de una contienda específicamente filosófica. Esta guerra, como es usual en todas las guerras, implica una serie de esfuerzos, sacrificios, asperezas, que el cínico soportará con gusto. En este sentido, Epicteto retomará la temática del rasgo cínico de la renuncia, del desprendimiento, pero le dará motivos beligerantes: la misión filosófica, esa tarea que los dioses nos han confiado, y que consiste en ir a una guerra, obliga al cínico a deshacerse de toda posesión, así como un soldado deja atrás sus pesadas pertenencias para ir a la batalla. Por ello, el seleccionado por la divinidad dirá de sí mismo: “Miradme, no tengo casa ni patria ni hacienda ni esclavo; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos ni un mal palacio del gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto”¹⁸³². Pero el cínico no se conformará con cumplir liviano y frugal su misión de combate, sino que se dispone, como cualquiera que va a la guerra, a padecer los mayores agravios. Emprende una vida en donde está garantizada la violencia, los golpes, las humillaciones, y mostrará su superioridad aguantando hasta el final toda esta violencia como si de una prueba puesta por Zeus se tratase¹⁸³³. Es lo que en capítulos previos analizamos bajo un paradigma erótico-literario, y que denominamos “masoquismo cínico”.

¹⁸²⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 310.

¹⁸³⁰ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 108. Op. cit., p. 336.

¹⁸³¹ Homero. *Ilíada* VI, 492. Op. cit., p. 228.

¹⁸³² Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 47-48., p. 326.

¹⁸³³ *Ib.*, III 22, 56-57., pp. 327-328.

Ahora bien, las funciones particulares del cínico en esta guerra filosófica, en este enfrentamiento en el que se encontrará desposeído y padecerá los peores infortunios - gracias a los cuales podrá conectarse afectivamente con toda la humanidad-, son las del *katáskopos*¹⁸³⁴, el explorador del que hemos hablado reiteradamente en nuestra investigación, y las del *epískopos*, es decir, el inspector de la rectitud existencial, el que, dice Epicteto, “atiende (*hoy episkopountes*) según sus fuerzas a todos los hombres, mirando qué hacen, cómo viven, de qué se ocupan, qué descuidan contra lo conveniente”¹⁸³⁵. Justo porque el cínico tiene esta labor continua e interminable no puede vivir como el resto de los hombres, no se le puede medir ni valorar bajo el mismo paradigma con el que valoramos a los no seleccionados por la divinidad. Por ejemplo, el cínico no puede ni debe casarse, no puede ni debe construir una familia¹⁸³⁶ (el caso de Crates sería excepcional), siendo el matrimonio y la familia, desde la perspectiva estoica, una obligación fundamental que tiene todo hombre -ya lo vimos en nuestro análisis del lugar del cinismo en el seminario *Subjetividad y verdad*-. El cínico, como “funcionario de la universalidad ética”¹⁸³⁷ que es, no puede tener las distracciones privadas que suponen la familia, pero tampoco las correspondientes a un movimiento político, y ni siquiera las vinculadas a una patria en particular; su vigilancia concierne a todos los hombres, por lo que las tareas del hogar, del partido o del Estado, no pueden apartarlo de su misión divina para con el género humano.

Vemos que la *epiméleia* cínica sale de la mismidad, no se trata apenas del cuidado de la mismidad, de la corrección de los propios vicios, sino que su misión de soberano combatiente lo obliga a salir de sí, a cuidar, aleccionar y guiar a todos los hombres. De esta manera, el trabajo ético del cínico, toda esa actividad en torno a la felicidad y la desdicha, la libertad y la esclavitud, la bienaventuranza y la desventura, toma la forma de la auténtica labor política, el verdadero *politéuesthai*¹⁸³⁸, que no se limita a las ciudades sino que tiene como responsabilidad al mundo entero. Solo después de acabada la misión en la superficie del mundo, solo “al anochecer de esa dura jornada que es la vida del

¹⁸³⁴ *Ib.*, III 22, 23-25., p. 322.

¹⁸³⁵ *Ib.*, III 22, 77., p. 331.

¹⁸³⁶ *Ib.*, III 22, 68-71., p. 330.

¹⁸³⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 314.

¹⁸³⁸ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 85. *Op. cit.*, pp. 332-333.

cínico”¹⁸³⁹, es que este soberano misionero, este rey oculto y mísero, consigue autorrealizarse éticamente, puede descansar “limpio” y “amigo de los dioses, como servidor suyo, como quien participa del poder de Zeus”¹⁸⁴⁰. Advertimos, entonces, la *reinversión ethopolítica* de la que hablamos hace un momento: el cínico se constituye subjetivamente a través de una salida política y militante de sí, despliega el antiguo pliegue ético, ese volver hacia el interior la actividad del gobierno de los otros, y solo en este despliegue, en la plenitud de la pura exterioridad monárquica, errante y parca, el filósofo perruno “puede dormir con el corazón puro”¹⁸⁴¹.

10.5. Bienaventuranza, verdad y vida otra

Podemos ver, entonces, que el cínico encarna y dramatiza también el cuarto elemento del *bíos alethés*, la vida soberana, entendida tradicionalmente como una existencia dueña de sí misma, pero a través de un despliegue pantomímico saca a la soberanía filosófica de la interioridad, y se presenta como el monarca auténtico de todos los hombres, el elegido por los dioses para guiar a la humanidad. Así pues, tomando al pie de la letra y radicalizando el principio de que el filósofo profesional es un soberano, el cínico ejecuta una inversión fundamental, convirtiendo el dominio de sí en gobierno de los otros. Además de esta alteración en el territorio filosófico, el cínico realiza una *parakharaxis* de las características más comunes de la monarquía política: preferencia por la soledad en vez de los ejércitos, la corte y los aliados; frugalidad en vez de riquezas y poder; ascesis rigurosa en vez de la languidez y el hedonismo. No obstante, la transvaloración de la vida regia no pretende inaugurar una nueva forma de ser rey, sino, muy por el contrario, hacer resurgir, rescatar, materializar la monarquía auténtica, la que se encuentra sustentada en la tradición religiosa (o una cierta interpretación de esta tradición), la que se evidencia en los riesgos de Ulises, en la franqueza de Aquiles, en el coraje de Héctor, y, sobre todo, en los trabajos de Heracles. Según Foucault, esta soberanía heroico-filosófica sustentada en la tradición helénica tendría dos consecuencias

¹⁸³⁹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 316.

¹⁸⁴⁰ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 95. Op. cit., p. 334.

¹⁸⁴¹ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Op. cit., p. 316.

fundamentales: En primer lugar, la *bienaventuranza*; y, en segundo lugar, la manifestación de la verdad.

Desde la perspectiva de Epicteto la vida bienaventurada que logra la soberanía cínica tiene, como es de esperar, un talante claramente estoico, ya que se entiende como “aceptación del propio destino”¹⁸⁴². Cuando el filósofo frigio describe ese anochecer del cínico en el que logra descansar plácidamente después de haber cumplido su misión divina, dice también que en ese momento de reposo el soberano oculto del mundo puede pronunciar las palabras de Cleantes: “*Conduceme, Zeus, y tú, Destino*”¹⁸⁴³, e incluso las de Platón¹⁸⁴⁴: “Si así agrada a los dioses, así suceda”¹⁸⁴⁵. Estamos en el seno del principio estoico del *amor fati*, la afirmación universal, la aceptación alegre del destino, el jovial decir sí al presente; el cínico epictetiano sería la encarnación ideal de esta postura ante la existencia, y con ésta ejecutaría una transvaloración estructural que afectaría todo acontecimiento vital: ante cualquier aspereza, dolor, humillación o aparente infortunio, este adepto al cinismo asentirá gozosamente con la convicción de que son pruebas divinas en pro de su fortificación y felicidad, y así pondrá en evidencia el divino y bienaventurado *alethés bíos*, apartando el velo de la *doxa*, deshaciéndose de esa arbitraria acuñación que es la vana opinión de los hombres. Allí donde los hombres, con actitud mediana respecto a su tradición y a los principios que dicen defender, ven desdicha y desventura, el cínico dirá: “¿Verdad que ninguno de vosotros me ha visto con aire sombrío? (...) ¿Quién, al verme, no cree ver a su propio rey y señor?”¹⁸⁴⁶ Vemos, entonces, la vuelta al tema de la monarquía cínica, reinado trabajoso y difícil, pero que se presenta como “resplandor de la alegría de quien acepta su destino”¹⁸⁴⁷, soberanía que es el opuesto paradójico del poder de los reyes de la Tierra: mientras el cínico practica su realeza a través del bienaventurado cumplimiento de rigurosos y ásperos trabajos ascéticos que le darán la mayor de las felicidades, el monarca nómico o, más precisamente, el monarca del *falso nómos*, tiene

¹⁸⁴² *Ib.*, p. 318.

¹⁸⁴³ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 95. *Op. cit.*, p. 334.

¹⁸⁴⁴ No deja de ser interesante que, a estas alturas de nuestra investigación, cuando hemos mostrado la transvalorativa cercanía entre los cínicos y la tradición filosófica que le precede y le es contemporánea, se haga alusión a las palabras de Platón para asociarlas a la actitud del cínico estoicizado de Epicteto.

¹⁸⁴⁵ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96. *Op. cit.*, p. 334.

¹⁸⁴⁶ *Ib.*, III 22, 48-49., pp. 326-327.

¹⁸⁴⁷ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 319.

una vida lánguida, de placeres y riquezas, por lo que vive lleno de inquietudes, penas, miedos y deseos sin cumplir que le mantienen cerrada la entrada a la felicidad¹⁸⁴⁸.

Tenemos, entonces, la primera consecuencia de la soberanía cínica, la bienaventuranza. La segunda consecuencia sería la manifestación de la verdad, punto al que Foucault presta especial atención, lo que no debería extrañarnos si consideramos que todo este análisis en torno a la filosofía cínica se hace dentro del marco de una investigación sobre el decir veraz, y, más precisamente, sobre la *parrhesía*, la franqueza. Como ya vimos, el cínico es, según Epicteto, el que tiene la valentía y el deber de decir la verdad (*tharrhéin parrhesiázesthai*)¹⁸⁴⁹, es, aún más, el ángel que anuncia la verdad (*apangeilai talethé*)¹⁸⁵⁰. Vale recordar que el comienzo del análisis sobre los cínicos en *El coraje de la verdad* se inicia, tal como vimos en nuestro tercer capítulo, destacando las tres funciones que cumple la estética (de la existencia) cínica en su ejercicio parresiástico: una función instrumental, una de reducción y una de prueba. Ya al final de su análisis exclusivamente dedicado al fenómeno cínico en la Antigüedad grecorromana, Foucault vuelve a detenerse explícitamente en la cuestión del decir veraz filosófico-perruno, pero esta vez para entender las diferentes formas en la que se manifiesta.

En primer lugar, la verdad cínica se revelaría en su propia conducta, en su cuerpo, en sus gesticulaciones. No se trata, ya lo hemos dicho reiteradamente, de una mera conformidad entre lo que se piensa, se dice y se vive, conformidad que no solo sería propia de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, sino que se instauraría como un valor ético para la sociedad en general. Lo vimos en el *Laques*, cuando son unos hombres dedicados a las armas los que se disponen a escuchar a Sócrates porque éste ha demostrado con su vida que su palabra es valiosa, es digno de ser atendido debido a que hay en él una armonía entre el valor de sus actos y el coraje de su palabra. En el cínico, claro está, también se da esta armonía; por ejemplo, Epicteto escribe que el cínico no es ese tipo de persona que dice que no hay que robar mientras esconde algo robado bajo el brazo¹⁸⁵¹. Todo esto es muy común en el ámbito cultural grecorromano, pero el cínico, además de la armonía, practicará una *homofonía de la verdad*, es decir, que en su propia

¹⁸⁴⁸ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 60-61. *Op. cit.*, pp. 328-329.

¹⁸⁴⁹ *Ib.*, III 22, 96., p. 334.

¹⁸⁵⁰ *Ib.*, III 22, 25., p. 322.

¹⁸⁵¹ "Pero si mientras escondes un pastel bajo el sobaco reprendes a otros, te diré: ¿No preferirías marcharte a un rincón a comerte lo que has robado?" (*Ib.*, III 22, 98., p. 335).

manifestación corporal, que en la puesta en escena de cada instante de su cotidianidad, expresará la verdad, y el decir, el hablar, el articular discursos, será tan solo un segmento, una de las múltiples formas que cobrará su existencia parresiástica, su vida veraz.

En Epicteto este tema se vuelve problemático: ya hemos dicho que el cínico lleva hasta el límite el principio de la vida despojada, principio tradicional del *bíos alethés*, convirtiéndola en una existencia de pobreza, esclavitud, humillación y miseria, pero el filósofo frigio, lejos de querer ilustrar a este auténtico soberano del mundo como un radicalizador que transmuta y hace inaceptable los valores tradicionales en el proceso mismo de su encarnación, procura más bien mostrarlo como el gran ejemplo de la virtud estoica, no el inaugurador de una vida-otra en el seno de la tradición, sino el guía ideal de la mismidad moral. Por ello, el estoico frigio dice que el cínico debe evitar verse miserable “porque si se pone tísico, flaco y pálido, su testimonio ya no tiene el mismo énfasis”¹⁸⁵², no puede verse sucio y feo, sino reluciente y atractivo, pues debe mostrar, no apenas con su alma, sino además con su cuerpo, que la virtud es conveniente. En esto consiste precisamente el mecanismo de *estoicización* del cinismo: se paraliza en un punto ideal la dinámica de *parakharaxis*, se le congela en el instante de su aceptación de los principios, justo antes de la grotesca transvaloración, y entonces se le ve, no como la encarnación de la verdad, sino como su monumento, como “la estatua viva de la verdad”¹⁸⁵³, símbolo pulido, con todas las asperezas limadas, para así servir de paradigma de una virtud que solo podemos contemplar desde una prudente distancia que nos proteja de un fracaso inminente -a los no escogidos desde el Olimpo-, o de metamorfosearnos en un atractivo y estático mármol -a los preferidos de Zeus-. En cualquier caso, con proceso *estoicizante* o no, el cínico es ese que tan solo con mostrarse, con su sola exposición, devela la verdad, la hace visible para todos.

La verdad en el cínico se manifiesta, en segundo lugar, bajo la forma de la prueba y la comprobación. Esta, a su vez, se presentaría de tres maneras posibles. Primero, como conocimiento de las propias capacidades, discernimiento, como hemos visto, de carácter atlético o militar sobre las posibilidades de éxito que se tiene en una prueba o lucha

¹⁸⁵² *Ib.*, III 22, 86-87., p. 333.

¹⁸⁵³ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 321.

determinada¹⁸⁵⁴. La prueba y comprobación de la verdad tomaría también la forma de la vigilancia de sí mismo, y aquí observamos, de nuevo, una inflexión estoica, nos referimos a aquel ejercicio espiritual, aquella técnica de sí, que consiste en hacer revisión perpetua del flujo de las representaciones. Epicteto, en este sentido, compara al cínico con el fiel servidor de Hera, Argos, el vigilante de cien ojos: “Pero en el albedrío y el uso de las representaciones, allí verás cuánto ojo pone, que hasta dirás que Argos a su lado era ciego”¹⁸⁵⁵. Mas ¿de qué tiene que percatarse el cínico cuando pone su panóptica mirada sobre sus propias representaciones? Dice el frigio:

¿No habrá algún asentimiento precipitado, algún impulso imprudente, algún deseo inalcanzable, algún rechazo en el que pueda caer, algún propósito incumplido, algún reproche, alguna baja o envidia? En ello la gran atención y el esfuerzo.¹⁸⁵⁶

En consecuencia, trabajo ascético típicamente estoico aplicado a la vida cínica, ejercicio de plegamiento sobre la interioridad para librar al alma de cualquier inquietud, vigilancia rigurosa de sí para mantenerse en la vida pura, libre de toda mezcla de pasiones, deseos y opiniones vanas, característica fundamental del *bíos alethés*. Ahora bien, esta vigilancia -y aquí ya estamos en el tercer modo en que se presenta la prueba y comprobación cínica- no se limita a la propia interioridad -cosa que sería un atributo exclusivamente estoico, repetimos-, sino que es en lo esencial una atención dirigida a los otros. Usando el símil epictetiano, diremos que ese Argos Panoptes que es el cínico, mientras mantiene cincuenta de sus ojos sobre sus propias representaciones, los otros cincuenta emprenden una tarea de inspección perpetua de los demás, que le permite cumplir la misión episcópica de la que hablamos hace un momento.

Foucault, no obstante, hace una precisión de gran importancia si se la observa desde un punto de vista transhistórico, es decir, teniendo en consideración las múltiples autojustificaciones que elaboraron las diversas formas de militancia religiosa y política que se dieron desde el Medioevo hasta la Modernidad en lo referente a su propio quehacer con el prójimo, con la sociedad o con la humanidad: esta vigilancia, este *episkopountes* cínico, no consiste en ser un meticón que se ocupa de los asuntos ajenos, el filósofo

¹⁸⁵⁴ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 51. *Op. cit.*, p. 327.

¹⁸⁵⁵ *Ib.*, III 22, 103., p. 335.

¹⁸⁵⁶ *Ib.*, III 22, 104-105., p. 335.

perruno no es en realidad un *polypragmosyne*, ese sujeto -siempre despreciado en el mundo helénico y romano- que se ocupa de muchas cosas y que mete sus narices en todas partes. El cínico solo interviene en aquellos actos que conciernen a toda la humanidad y, por lo tanto, a sí mismo en tanto que pertenece a ésta. Dado que *nada de lo humano le es ajeno* por ser él mismo un hombre y, más aún, el enviado de los dioses para decir la verdad y procurar el bien, su vigilancia y corrección de los otros no es impertinente, sino, más bien, la forma crucial que toma el cuidado que ejerce sobre sí mismo; “Porque -dice Epicteto- cuando examina los asuntos humanos no se está metiendo en lo ajeno, sino en lo propio”¹⁸⁵⁷. El cínico, militante universal de la verdad y la virtud, cuida de sí y se realiza éticamente cuando cumple debidamente su misión existencial, su tarea ética, que es proteger y guiar a todos como si fueran su familia¹⁸⁵⁸. Por lo tanto, desde esta perspectiva, decir que el escogido de los dioses es un *polypragmon* sería tan absurdo como afirmar que el padre que atiende los asuntos de sus hijos es un metiche, o, aún mejor ejemplo, que “el estratega cuando examina y pasa revista y vigila a los soldados y castiga a los desordenados” es un entrometido¹⁸⁵⁹. El general que examina sus tropas no les da importancia a los asuntos privados de los soldados, sino a todas aquellas actitudes que afectan de una manera u otra al ejército al que pertenecen ellos y el general mismo, por lo que éste en su vigilancia de los otros se ocupa de toda la tropa y de él en tanto integrante del ejército. Asimismo, el cínico se ocupa del género humano, y es en este sentido que se comprende que *nada de lo humano le sea ajeno*; no quiere decir esto que cada acto de un individuo le atañe, sino, más bien, que cada acto humano que afecta a la humanidad es su responsabilidad o, aún más, le es propio. A pesar de la dinámica estoicizante de querer ver en el cínico una inquietud por la interioridad, en Epicteto se salvaguarda esta *parakharaxis* estructural: la *epimeleia heatou* y la autosubjetivación como labor en la superficie del mundo, como exteriorización plena de los principios, como espectáculo de la virtud, como verdad siempre puesta en juego con otros y a la vista de otros. Afirma Foucault: “la atención de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí”¹⁸⁶⁰. Pero podemos ir aún más lejos: en el cínico solo hay cuidado de sí en la inquietud por los otros.

¹⁸⁵⁷ *Ib.*, III 22, 97., p. 334.

¹⁸⁵⁸ *Ib.*, III 22, 96., p. 334.

¹⁸⁵⁹ *Ib.*, III 22, 97., p. 334.

¹⁸⁶⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 324.

Tenemos, de esta manera, dos de las formas que tomaría la verdad en la soberanía cínica, y faltaría una tercera que es con la que Foucault cierra su análisis sobre el cinismo grecorromano. No obstante, antes de ir a ella es pertinente apuntar un par de cosas que nos permitirán ver la investigación foucaultiana sobre los cínicos desde una perspectiva más global respecto a su itinerario filosófico. No deja de ser interesante que Foucault termine su análisis sobre el cinismo grecorromano haciendo referencia a su carácter soberano, a su labor de gobierno de los otros, porque de esta manera -ya lo hemos dicho- vuelve a situarse explícitamente en el campo de lo político, aunque esta vez llegando a él desde el estudio de las prácticas de sí, de la ética, estudio que caracterizó al así llamado *último Foucault*. Pero más interesante aún es que el filósofo francés termine su análisis de la soberanía cínica abordando esos dos rasgos que acabamos de ver, la bienaventuranza y la verdad, ya que con estos deja en evidencia la correlación existente entre las tres esferas que nunca deja de estudiar conjuntamente: el poder, que aquí se presentó como soberanía universal y oculta; la ética entendida como relación consigo mismo, que en el cinismo toma la forma de la vida bienaventurada; y el saber o la verdad, que el cínico siempre pone de manifiesto a través de una existencia homofónica y militante. Son las “tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación” de las que hablamos en nuestro primer capítulo. Así como en el seno de una investigación sobre la autorrealización del sujeto Foucault hace surgir el fundamental problema político de la soberanía, ahora hace brotar dentro de ésta la cuestión de la ética y la verdad. Pero no deja este juego de relaciones hasta aquí, sino que luego, en el territorio del saber -que aquí surgió de la cuestión de la soberanía- señala la reaparición de la política, esta vuelve a aparecer con especial fuerza en la tercera forma que toma la verdad en el cinismo: esa verdad que es manifestación perpetua, vigilancia de sí y de los otros, es también la verdad que cambia la conducta de los individuos y al mundo en general.

Comencemos, pues, con la transformación del individuo. En efecto, el cínico a través de la escandalosa y crítica expresión de la verdad procura hacer que los demás se den cuenta de que su conducta es incorrecta si lo que procuran es la virtud y la felicidad. Epicteto pone en boca de su cínico ideal lo siguiente: “Como ciegos vais de arriba abajo dando vueltas; seguís otro camino, tras abandonar el existente, buscáis en otra parte la serenidad y la felicidad, en donde no están, y ni siquiera dais crédito a quien os lo

indica”¹⁸⁶¹. El pasaje muestra que el objetivo del cinismo es corregir una dirección, indicar que se sigue un camino erróneo, el *camino otro*, en contraste a la vía correcta que es la *existente* y la que *abandonamos*. A esta vía Epicteto la llama *existente* porque es la real, es la única posible para alcanzar la virtud; y es una vía *abandonada* porque en un primer momento se está en ella, se la acepta como la verdadera y legítima, pero esta aceptación -muestra el cínico- se queda encerrada en el plano meramente teórico sin ejecutarse nunca en la materialidad de la existencia. Es curioso que justo después de afirmar que el tercer rasgo de la verdad cínica es el cambio de la existencia, ahora sostengamos junto a Epicteto y Foucault que la canalla filosófica considera que el camino falso es el *camino otro*, el distinto. En este paradójico punto, Foucault remite a la tesis sobre el cinismo en la que tanto ha insistido a lo largo de *El coraje de la verdad*:

(...) la práctica cínica (...) al retomar -lo vimos la vez pasada- los temas más tradicionales de la filosofía clásica, el cínico cambia el valor de esa moneda y pone de relieve que la verdadera vida no puede sino ser una vida otra con respecto a lo que es la vida tradicional de los hombres, incluidos los filósofos.¹⁸⁶²

Por lo tanto, el *bíos alethés*, la existencia real, con las características que aquí hemos analizado, es la *misma* que la formulada por la tradición filosófica; el cínico -no nos cansemos de repetirlo- acepta, reafirma, retoma los principios fundamentales que la constituyen, se apropia de ella y la considera la única válida, la *existente*. Pero en el seno de esta *mismidad* y a través de una serie de actos, de teatralizaciones y gesticulaciones que Foucault engloba bajo el nombre de “plástica de la verdad”, los seguidores de Diógenes muestran que esta vida *misma* solo es posible vivirla, efectuarla, encarnarla, haciendo de ella otra cosa muy distinta de lo que la tradición que la constituyó creyó que era. Por lo tanto, la *vida otra* del cinismo es siempre *otra* respecto a las creencias y prácticas reales y cotidianas de los hombres que creen vivir en la virtud y la verdad, pero esa *otredad* es la consecuencia, el *ergon*, de un movimiento radical de entrega, seguimiento y asentimiento metamórfico de la *mismidad*. Es en este sentido que se puede decir que la *vida otra* es la de los otros, la de aquellos que están fuera, al margen o a medio camino de la vida verdadera, de la *vida misma*, que materializada por los cínicos se presenta como alteridad, alteridad siempre respecto a la conducta y creencia de los

¹⁸⁶¹ Epicteto. *Disertaciones por Arriano* III 22, 26-27. *Op. cit.*, p- 324.

¹⁸⁶² Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 325.

otros. Por lo tanto, esta canina vida veraz, tan distinta respecto a la de los otros, pero tan escandalosamente cercana a los fundamentos que todos defienden, tiene la tarea de hacer que los hombres abandonen su -más o menos homogénea- existencia falsa, y practiquen la verdadera; “No la otra, que se equivoca de camino, sino la misma, la que es fiel a la verdad”¹⁸⁶³.

Pero esta transvaloradora verdad cínica no procura apenas el cambio de los individuos, no solo pretende que un grupo de sujetos practique esa *vida otra* que es la encarnación de la *vida misma*, sino que además busca una transformación del mundo; “es todo otro mundo -sostiene Foucault- el que debe surgir, el que debe estar, en todo caso, en el horizonte, y el que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica”¹⁸⁶⁴. No obstante, a pesar de las analogías, este *mundo otro* no es, claro está, el de los medievales milenaristas, ese que inevitablemente se establecerá por voluntad divina y para el cual hay que prepararse; tampoco es el *otro mundo* platónico, ese *topos* metafísico destinado a las almas una vez que hayan abandonado el cuerpo. El *mundo otro* del cinismo es un deber, algo que hay que provocar militantemente, pero este cambio, esta *otredad*, no se conseguirá introduciendo elementos trascendentes o ajenos al mundo ya existente, sino extrayendo de su propia materialidad lo que ya en verdad es, despojando de él todos sus elementos ornamentales y logrando así que manifieste en la superficie su auténtico ser. El *metalismo cínico*, ese mecanismo en el que se toma la moneda (*nómos*) y se le provee su verdadero valor haciendo que su metal (*physis*) gesticule su propia efigie, se aplica ahora a lo que decimos sobre el *mundo otro*: este *nuevo* mundo es el mismo de siempre, pero haciendo y mostrando sus propias muecas. Así pues, la verdad en el cinismo no solo tiene que ver con la contemplación y la exposición discursiva del *ser*, sino, ante todo, con una actividad material sobre uno mismo, sobre los demás y sobre el mundo en general, actividad que transfigura, que metamorfosea, que transvalora, y es precisamente este cambio, esta intervención técnica sobre sí, los otros y el mundo, lo que permite el surgimiento de la verdad *misma*.

¹⁸⁶³ *Ib.*

¹⁸⁶⁴ *Ib.*, p. 326.

Conclusiones

Recordemos que el objetivo principal de esta investigación era dar cuenta de la concepción foucaultiana del cinismo, objetivo que solo podíamos cumplir con éxito si examinábamos a fondo una serie de cuestiones directa e indirectamente asociadas al fenómeno cínico dentro del itinerario filosófico de Foucault, y, a su vez, instaurábamos una relación directa con las fuentes que éste mismo usó para realizar su análisis. En el desarrollo de aquéllas cuestiones y a lo largo de nuestra vinculación con estas fuentes llegamos a varias conclusiones satelitales a nuestro objetivo principal, de las cuales, sin embargo, es importante señalar ahora las más significativas debido a dos razones fundamentales: o porque sirvieron como sustento y guía de nuestro trabajo, o porque fueron hallazgos cruciales, tanto para facilitar la comprensión general de la labor filosófica de Foucault como para percibir la importancia, influencia y originalidad de la filosofía cínica en el pensamiento occidental.

Al comienzo de la presente tesis, cuando armamos el marco teórico en el que aparece la foucaultiana preocupación exclusiva por el cinismo, pudimos ver, en primer lugar, que existe una íntima relación, e incluso, una continuidad entre el así llamado *último Foucault* y el resto de su producción filosófica previa. Aunque durante los años ochenta el filósofo francés puso el acento sobre el sujeto, la libertad y la mismidad, nunca fue dejada totalmente de lado la esfera que contiene estos asuntos -que no es otra que la de la ética-, más bien, fue siempre considerada como un elemento indispensable dentro de las dinámicas del saber y el poder; verdad, poder y moral cierran la triangular inquietud siempre hallable en su itinerario intelectual. En segundo lugar, nos percatamos que la atención que brinda Foucault al período helenístico-romano no responde a una preferencia por alguna corriente de esta época, como han sostenido algunos especialistas que han querido ver en éste a un escéptico, un estoico, un epicúreo o un cínico, sino al proyecto de profundizar en una *genealogía del sujeto* a través de un análisis de las diferentes *técnicas de sí* o *tecnologías del yo* que se dieron desde la Antigüedad, y especialmente en la era alejandrina-imperial, entre el siglo II a.C. y el II d.C., que constituye lo que Foucault llamó “la época de oro de las prácticas de sí”. Nuestro filósofo

se detiene en este contexto justo porque en éste se produjo una difusión social de los diversos ejercicios ascéticos que antes se encontraban más o menos enclaustrados dentro de los márgenes de la vida filosófica, y porque tuvo preponderancia un tipo de *ocupación de sí* que ya no se sostenía principalmente sobre el muy tradicional precepto oracular del conocerse a sí mismo (*gnôthi seautón*), lo que facilitaría un enfoque exclusivo de las mecánicas materiales, exteriores y visibles de autosubjetivación ética, a su vez que ayudaría a precisar las pautas a tener en consideración al momento de realizar una renovada historia del pensamiento teniendo como hilo conductor a las *estéticas de la existencia*, es decir, la diferentes formas perceptibles que debe tomar una vida para tener acceso a un saber o para que éste le sobrevenga. Gracias a esta revisión del contexto teórico e histórico del que parte Foucault para incursionar en su *hermenéutica del cinismo*, pudimos develar la perspectiva desde la cual entiende dicho fenómeno y la metodología usada, que coincide plenamente con su estudio más general de la ética y el sujeto, y que consiste en distinguir los procedimientos técnicos que el individuo aplica sobre sí mismo para transformarse y descubrirse, o, más bien, para descubrirse en la transformación; así como el sujeto conoce la realidad en la que se encuentra por medio de técnicas y tecnologías que la develan cambiándola, asimismo, el hombre se conoce, se realiza, llega a ser lo que es, solo a través de la ejecución de prácticas, técnicas, artificios que lo transforman pero que le permiten reconocerse. Entonces, el cinismo fue abordado aquí, en primer lugar y en continuidad con esto, como un conjunto de ejercicios éticos que forman una particular manera de estar en el mundo, esto es, una serie de técnicas aplicadas sobre la mismidad, perfectamente rastreables en la literatura clásica, que modulan, hacen reconocible y dejan al descubierto una cierta subjetividad.

Entre estas técnicas la que fue analizada con mayor detenimiento por Foucault fue la parrhesía, ese decir veraz corajosamente franco que se sostiene sobre la búsqueda de una coincidencia plena entre lo que el sujeto expresa y la forma en la que vive, lo que le permite a éste autoconstruirse en su decir y reconocerse a sí mismo en lo dicho. Esta especial preocupación por la parrhesía se debe, tal como mostramos en nuestro segundo capítulo, principalmente a dos razones: por un lado, porque el filósofo francés ya tenía una inquietud respecto a los diferentes mecanismos de subjetivación que radicaban en decir la verdad sobre sí mismo, y, por el otro, porque en la manifestación parresiástica Foucault halla el modo más propio de la expresión filosófica. Si bien es cierto que la parrhesía tiene una historia fundamentalmente política precedente a su apropiación

filosófica, Foucault muestra con el caso paradigmático de Sócrates en la *Apología* cómo ésta se convierte en una herramienta ética para enfrentar de forma reacia al territorio político del que brotó. En este sentido, la parrhesía permite, no apenas explicitar el modo en cómo un sujeto es capaz de realizarse éticamente en su libertad de palabra, sino además mostrar cómo dicha realización está en plena relación, tanto armónica como polémica, con los campos de la verdad y el poder. Si partimos de la preferencia foucaultiana por el estudio de esta particular técnica de sí que articula ética, saber y política, se comprende que se volviera urgente un análisis del cinismo con independencia de simpatías o afinidades personales, ya que, si bien Sócrates representa el momento matricial de la parrhesía propiamente filosófica, son los cínicos sus actores más radicales, más ilustrativos, más perfectos y, por ello mismo, también son los que extrapolaron, desde el interior mismo de lo que se entendía por franqueza, el sentido que tiene ser un parresiasta. Dejamos en evidencia que esta *extrapoladora radicalidad* del cínico se sostiene sobre una agudización de la relación entre discurso y acto que la parrhesía supone, vinculación tan íntima que consigue una indistinción entre una cosa y otra, tan estrecha que logra hacer de la totalidad de la vida, con sus movimientos, sus gesticulaciones y sus posturas, una continua expresión de franqueza. Esto significa que los diferentes ejercicios espirituales, que las diversas prácticas de sí cínicas, no son, como es el caso usual entre las demás escuelas filosóficas de la época alejandrina, herramientas para llegar a un objetivo, a un punto de perfección o plenitud, sino que ya son en sí mismos el objetivo, la expresión franca de la *vida verdadera*, razón por la que se puede decir de la vida cínica lo mismo que se dice de la existencia heraclea: que es una vida que se funda sobre las tareas y el esfuerzo. Esta *con-fusión* entre medios y fines, entre el *lógos* y el *ergón*, entre el ejercicio y el resultado, es lo que llamamos *la homofonía cínica*.

Cuando exploramos los diferentes momentos en los que Foucault hace referencia al cinismo antes de su último curso en el Collège, advertimos unos cuantos elementos que dejan entrever los motivos principales por los que aborda la temática cínica y que aclaran la evolución de su concepción de dicho fenómeno. Hagamos un recuento de estos elementos. El cinismo aparece en el *corpus* foucaultiano por primera vez en una conferencia de 1978, en la cual es presentado como una de las formas -la más singular y llamativa- que toma la filosofía para enfrentarse a las coagulaciones del poder. En esta primera alusión al cinismo encontramos un par de caracterizaciones que perdurarán hasta el final en las obras de Foucault: primero, el cinismo se manifiesta pantomímicamente,

como mueca, como gesticulación, como postura; y, segundo, se encuentra en una relación crítica y conflictiva con el poder. Por lo tanto, la preocupación por el cinismo es inaugurada dentro de una temática que es crucial para Foucault, la de la labor del filósofo respecto a la política.

Dos años después de esta primera alusión, el cinismo vuelve a aparecer en la producción intelectual de nuestro autor, pero en el seno de una disertación en torno al matrimonio. Aquí surge por primera vez la idea del cínico como “filósofo profesional”, que no puede ser juzgado bajo los mismos criterios de convivencia que cualquier otro sujeto, debido a que tiene una singular misión divina en el campo social que lo exime de deberes correspondientes a la vida familiar y política. En 1982 Foucault presta aún más atención al cinismo, analizando la forma en la que los filósofos perrunos adaptaron las *técnicas de sí* más comunes de la era helenística. Dicho análisis lo lleva a dos conclusiones: por un lado, los cínicos no inventan nuevos ejercicios ascéticos, sino que su especificidad radica en el modo en que se familiarizan con los ya existentes; y, por el otro, que los cínicos fueron vistos por sus propios contemporáneos de dos formas distintas, o como unos sucios, insolentes y vulgares fanfarrones que se hacían pasar por filósofos, o como unos idealizados sabios, frugales pero limpios, valientes pero prudentes, que serían los médicos y protectores de la humanidad. De esta manera, se muestra que la ambigüedad valorativa respecto al *cinismo* se retrotrae a la época misma en la que dicho movimiento se encontraba en su apogeo, lo que sirve de advertencia al momento de dar con las diferentes distinciones que se han hecho entre un presunto cinismo falso y uno supuestamente verdadero, entre un cinismo moderno y un cinismo clásico, entre uno peyorativo y otro filosófico, que suelen responder a cotidianos mecanismos ideológicos de rechazo o absorción según el caso particular.

Ese mismo año, Foucault vuelve a hacer referencia al cinismo en la conferencia impartida en Grenoble bajo el título *La Parrêsía*, esta vez para precisar el carácter bidireccional de la expresión parresiástica del cínico, que permite comprender su efectividad independientemente de que se realice en la intimidad de la conversación con el amigo o en el centro de la bulliciosa plaza pública. En efecto, la mordaz franqueza del cínico no tendría apenas una función amonestadora y psicagógica, no solo estaría dirigida a un público o a un interlocutor particular, sino que su manifestación iría dando forma al parresiasta mismo en tanto sujeto de valor, como individuo que, al hacer funcionar la

franqueza en situaciones que conllevan un peligro mortal, examina y muestra su nivel de compromiso con la verdad. Es en este sentido que se manifiesta la doble dirección parresiástica encarnada en la figura del filósofo canino: exterior, política, de guía y corrección de los hombres; e interior, ética, de prueba y firmeza moral.

En el penúltimo curso que Foucault imparte en el Collège se retoma el carácter político de la parrhesía cínica que ya se avistaba en *La filosofía analítica de la política*, en donde emprende su primer abordaje del cinismo, pero con la diferencia de que en *El gobierno de sí y de los otros*, nombre que recibe este curso del Collège, se insiste en su carácter ético, lo que salta a la vista si se considera que es aquí donde comienza a tener preponderancia la idea de que toda la existencia del filósofo cínico es una ininterrumpida manifestación parresiástica, reflexión que será fundamental en *El coraje de la verdad*. Finalmente, en las clases que impartió el filósofo francés en Berkeley, además de hacerse una interesante enumeración de las técnicas parresiásticas del cínico tal como se presentan en los textos de Dión de Prusa, se señala que el predilecto campo de acción del filósofo cínico no es la *episteme* o la política, sino el *bíos*, la propia existencia y la de los otros, y se comienza a poner atención al talante presuntamente antinómico, antiinstitucional, anticonvencional, salvaje y antisocial del cínico, cuestión que al ser retomada y problematizada en el curso del Collège de 1984 dará como fruto una de la propuestas más originales y sugerentes que se han hecho sobre el cinismo.

En otro orden de ideas, la revisión de los textos sobre la filosofía perruna mencionados en *El coraje de la verdad* permitió dar cuenta de un conjunto de conceptos y razonamientos que, sin lugar a dudas, influyeron en el desarrollo analítico de Foucault sobre los cínicos, de los cuales ahora cabe señalar los más importantes. En primer lugar, está la idea de que el interés de los pensadores alemanes del siglo XX por el fenómeno cínico se debe a la experiencia que el pueblo germánico tuvo del nacionalsocialismo, tanto de su brote en la República de Weimar -momento en el que el cinismo toma la forma de un nihilismo afirmativo, reflexivamente amortiguado y pragmático-, como de su cese -cuando el cinismo se convierte en una quietud descreída y desencantada frente a cualquier promesa-, planteamiento que, si bien se enuncia abiertamente en *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk -autor que Foucault no lee pero al que sí hace referencia-, ya se puede advertir en lo expuesto por el resto de autores alemanes que Foucault comenta. En segundo lugar, más allá de la diferenciación, por lo demás difusa, entre *Zynismus* y

Kynismus que Foucault descubre en *El coraje de existir*, Tillich asoma el vínculo existente entre cinismo moderno y escepticismo, relación de la que se parte en *El coraje de la verdad* para dar cuenta del arte decimonónico en tanto herencia transhistórica del movimiento cínico. Tercero, en el texto de Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, Foucault se percata de la reducción antropológica cínica a un núcleo animal, que luego profundizará en su meditación sobre la extrapolación cínica de la vida recta; y, aún más importante, se topa con una singular traducción e interpretación de la máxima oracular con la que se abandera el cinismo, “*parakharattein to nómisma*”, que será la clave hermenéutica a través de la cual se acercará a los filósofos perrunos: la *parakharaxis* ya no será entendida de la forma más habitual, como *falsificación*, sino como sustitución de lo falso por lo verdadero, como restitución de lo auténtico. En cuarto lugar, Foucault encuentra en Gehlen una visión del cinismo clásico que, en tanto que es entendido como preparador del terreno para la instauración de la tiranía, coincide con la lectura que los intelectuales previamente referidos hacen del cinismo moderno, lo que le permite al filósofo francés cuestionar la presunta distinción entre un cinismo positivo siempre pasado y un cinismo negativo que le es contemporáneo al intérprete de turno. Quinta conclusión: Foucault consigue en el texto de Pröbsting un modelo posible para la elaboración de una historia de la recepción del cinismo en la Modernidad, modelo que permite al autor alemán evidenciar las dificultades de marcar una dicotomía clara entre un cinismo verdadero y otro falso. No obstante, dicho texto, a pesar de que brinda un importante material bibliográfico que Foucault sin duda usa, pone el acento sobre los diversos autores que han reflexionado sobre el tema, mientras que en *El coraje de la verdad* se presta atención a otro tipo de recepción, una que no necesita alusiones explícitas al cinismo, sino que manifiesta las influencias a través de posturas existenciales, a través de ideas encarnadas y gesticulantes. Por último, tenemos la lectura de la obra de Glucksman, *Cinismo y pasión*, de las mencionadas la única que no es realizada por un autor alemán, y que, a pesar de que es señalada apenas de pasada por Foucault, resulta ser uno de los textos que guarda más paralelismos con las tesis de éste: la comprensión del cinismo como la radicalización de ese principio clásico que es el dominio de sí mismo, la paradójica confrontación entre filosofía cínica y platonismo, la influencia de aquélla sobre la literatura decimonónica y la consideración del cinismo moderno como una continuación lógica del cinismo clásico, son puntos que se retomarán y desarrollarán afirmativamente en *El coraje de la verdad*.

Ya examinadas las influencias explicitadas por el mismo Foucault, y comprendida la forma en la que éstas contribuyeron a la estructuración de sus planteamientos sobre el cinismo, nos dispusimos, en principio a modo de advertencia, a enumerar las dificultades que suponía, tanto para Foucault como para nosotros -que no tuvimos reservas en ir a las fuentes clásicas que tratan la temática-, una investigación sobre este fenómeno. No obstante, la develación de los obstáculos hermenéuticos sacó a flote una serie de rasgos característicos del movimiento cínico que, además, brindaron algunas pistas sobre la metodología más provechosa para estudiarlo. El primer inconveniente es que el *cinismo*, al englobar una gran cantidad de actitudes muy disímiles entre sí, se nos presenta, cuanto menos, como algo difícil de definir. Empero, nos percatamos que esto nunca impidió que su reconocimiento fuera posible a lo largo de la historia, siempre gracias a cierto estereotipo, a una serie de rasgos superficiales y aparentemente banales -nada banales si se considera la importancia que tuvo el vínculo entre apariencia y doctrina filosófica en la Antigüedad- que en tanto investigadores tuvimos que tomar con el debido rigor. La segunda dificultad, vinculada con la primera, es que existe una ambigüedad valorativa respecto al fenómeno cínico, que oscila entre la denuncia violenta y la entusiasta celebración. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, el autor que se embarca en la crítica, sin importar el talante de ésta, suele hacerla sobre la idea de un cinismo esencial y universalmente válido, lo que nos permitió contrastar el estereotipo del cínico, su carácter epidérmico, con la expectativa idealizadora del analista. El tercer obstáculo es que la tradición cínica no tiene textos teóricos propios, pero, a su vez, dicha carencia nos posibilitó centrar la atención en lo realmente crucial del cinismo, que son, precisamente, las gesticulaciones, actos, puestas en escena y hábitos, que tienen como forma predilecta de manifestación a la ninguneada (al menos en la filosofía, y no sin alguna razón) anécdota. En último lugar, el estudio del cinismo tiene la dificultad de que éste se encuentra envuelto por una extensa malla de discursos ficcionales y relatos semilegendarios que impiden al investigador el encontrar un posible *núcleo real*, mas es justamente esta característica tan propia del movimiento cínico la que nos abrió el campo de análisis en torno a la significativa figura del “héroe filosófico”, ese personaje ejemplar, de gran potencial simbólico, entre el mito y la realidad, que es capaz de ofrecer con su mera existencia -o con la narración de ésta- un material filosófico.

La explicitación de estas dificultades nos permitió precisar los elementos sobre los que hay que posar la mirada si se procura comprender al cinismo tal como se presenta

en los anecdotarios, discursos, diálogos y múltiples relatos que se dan en la Antigüedad grecorromana. Considerando aquellos obstáculos relacionados con la falta de textos teóricos y la preponderancia de una enseñanza basada en el ejemplo existencial, dimos con la noción estructural a partir de la cual es posible analizar esta filosofía canalla partiendo de su propia manifestación: la vida, o, más exactamente *la vida verdadera* (*bíos alethés*). Foucault comienza por articular una muy esquemática caracterización del modo en que era entendida la *verdad* (*alethés*) en la época clásica, y enumera cuatro rasgos fundamentales: es lo develado, es lo puro, es lo recto y es lo inmutable. La verdad así entendida fue constantemente aplicada a diferentes temáticas, como es el caso del amor (*eros alethés*), de los discursos (*logos alethés*) y, claro está, la vida. El *bíos alethés*, entonces, fue tradicionalmente entendido -y así aparece en Platón- como una existencia que no oculta nada, que es inmaculada, que sigue la ley y que se mantiene en la identidad de su ser. Sostuvimos que la filosofía de inspiración diogénica fundamenta su quehacer sobre una relación singular con esta comúnmente aceptada descripción de la vida verdadera, vínculo que no es de negación o rechazo de sus principios -como suele pensarse-, sino de adopción corporal y dramática. Fue aquí en donde nos encontramos con el punto cardinal de nuestra investigación, con el núcleo de nuestra tesis: *el cinismo es la encarnación de la verdad entendida en su modo más habitual, más tradicional, y es por medio de este dar carne a la convencional idea que se tiene de lo verdadero, que se logra un despliegue extrapolador del bíos alethés; en esto consiste la transvaloración cínica*.

Así pues, el principio cínico de alterar la moneda (*parakharattein to nóμισμα*) cobra un sentido peculiar que contrasta notablemente con la lectura que se acostumbra a hacer de la prescripción délfica. Es cierto que Foucault retoma la muy trabajada identificación etimológica entre *nóμος* (convención) y *nóμισμα* (moneda), y en este punto no hace otra cosa que ofrecer más herramientas para profundizar en el vínculo, pero en lo que respecta a la *parakharaxis* introduce un nuevo paradigma: no se tratará ya de adulterar, devaluar o falsificar, sino de restituir el valor auténtico, restablecimiento que es posible a través de un pasar por alto la efigie acuñada en el *nóμισμα*, es decir, un ignorar la forma en cómo es puesto en circulación un determinado valor, y dedicando todo el esfuerzo en tomar el fundamento, el metal, la *physis* de esta moneda, de esta moral -que no es otra que la de la vida verdadera con sus cuatro principios básicos-, con el objetivo de que se manifieste de la forma más rudimentaria a través del cuerpo del

filósofo. El cínico, entonces, no se opone dialécticamente a los principios morales ni trata de invalidarlos, sino, muy por el contrario, los toma afirmativa y corporalmente, aunque no deje de ser cierto, tal como hemos demostrado a lo largo de nuestra investigación, que esta incorporación supone una puesta a prueba del *nómos* mismo, de su firmeza y valor para los hombres. Con el cinismo se inaugura así una *ordálica del nómos*, una prueba del ideal convencional de lo que es un sabio y un examen de la tradicional visión del *bíos alethés*, que se realizan, en primera instancia, haciendo descender estas concepciones a un cuerpo gracias al cual pueden expresarse, pero que es, a su vez, el *topos* en el que deben demostrar su verdad y valía en la superficie del mundo.

Así como el cínico se hace con el perfil típico del *sophos* clásico, adoptando una vida que sostiene su saber y virtud sobre el suelo de la desposesión, y muestra con esta adopción que la sabiduría se celebra solo en el plano teórico, como ideal siempre inalcanzable, de la misma manera, también toma las cuatro características clásicas del *bíos alethés* y en esta posesión materialista-existencial las hace inaceptables. Vimos, al respecto, cómo con la filosofía perruna la transparencia toma la forma de la impudicia, la pureza se convierte en miseria, la rectitud en bestialidad, y la imperturbabilidad en vida militante y soberanamente servicial.

Estas metamorfosis no consisten, insistimos una y otra vez en ello, en meras inversiones. La transparencia devenida desvergüenza, por ejemplo, pasa, según lo expuesto en las disertaciones epictetianas, por una admisión del pudor como principio rector. Si el cínico pone la totalidad de la existencia a la vista pública no es porque quiera ir más allá de la vergüenza, sino porque se protege en el interior del *aidós* que lo distancia de cualquier acto impúdico, y si se diera en él un impulso pudoroso a esconderse frente a alguna situación es porque ya ha salido de este espacio y el vicio ya ha ido a su encuentro independientemente de la mirada ajena. Lo mismo sucede con la pureza devenida miseria: no se trata de que Diógenes y sus herederos convirtieran la suciedad e inmundicia en un valor contra la vida inmaculada, sino que al llevar hasta las últimas consecuencias una existencia sin mezcla, sin ornamentos, desposeída, independiente y, por ello mismo, gozosamente pura, ésta termina por volverse ineludiblemente mugrienta, deshonrosa y esclava. Otro tanto se observa en la metamorfosis de la vida nómica en vida salvaje: el filósofo perruno no pretende negar el plano nómico de la existencia, más bien procura hacer brotar del territorio mismo de la ley su fundamento *physiológico*, la base natural

que le permite sostenerse y justificarse, reproduciendo de esta manera el vínculo complejo entre *physis* y *nómos* que es tan propio de la tradición filosófica helénica y que no se limita a la simple contraposición que se suele adjudicar a la sofística. En estas transformaciones actúa siempre el mismo mecanismo de *parakharaxis*, de despliegue extrapolador de las convenciones, de “transvaloración de la moneda”, que, según Foucault, sería lo realmente distintivo del cinismo. Así entendido, el movimiento filosófico canino no radicaría en un determinado entramado ontológico o cosmológico, ni en la propuesta de un contenido ético particular, siquiera en una serie de máximas de conducta, como muchas veces se le ha querido ver, sino en una forma determinada de comprender el tradicional sistema de valores, una comprensión encarnativa y radical que podría rastrearse fuera de los límites de la Antigüedad tardía.

Vimos repetirse este mismo procedimiento metamórfico aplicado al cuarto rasgo del *alethés bíos*, el del gobierno de sí gracias al cual es posible conservarse en la identidad del propio ser. Pero esta transvaloración cínica fue particularmente significativa para Foucault, ya que le permitió explicitar el vínculo que tiene su interés por los cínicos con la inquietud que recorre la mayor parte de su itinerario filosófico: las relaciones entre saber, poder y ética. Cuando el cínico convierte la *egkrateia*, la soberanía de sí, en un reinado militante, irrisorio y servicial, como el que se advierte en las labores heracleas, lo hace a través de una misionera exteriorización de la práctica del poder -psicagógico, angélico, catascópico, médico o episcópico- en la superficie del mundo. De esta manera, la filosofía helénica descubre con el cinismo que el espacio ético del filósofo, que en principio se abre por un sabio plegamiento del poder sobre la mismidad, puede efectuarse en la exterioridad como buen ejercicio del poder sobre los otros, dejando así en evidencia, de forma pantomímica y caricaturesca, los lazos que tiene la autorrealización ética con las dinámicas de gobierno y con los discursos de verdad. No sorprende, pues, que Foucault culmine su análisis del movimiento cínico helenístico-romano con un comentario sobre la bienaventuranza, la verdad y la *vida otra*, que refieren con claridad a cada uno de los tres fenómenos que componen su interés filosófico principal: la búsqueda de una existencia bienaventurada estaría dentro de la esfera ética, la verdad sobre la que es posible este tipo de existencia está obviamente inmersa en el campo del saber, y la *vida otra* como objetivo, al encontrarse vinculada al cambio del mundo, a la instauración de un *mundo otro*, se encuentra en el territorio de lo político, del gobierno de los hombres y del poder en general. Por lo tanto, el cinismo pone en escena, según Foucault, una verdad

que tomando la forma de la parrhesía se juega entre lo ético y lo político, entre la autosubjetivación y el corajoso enjuiciamiento social; devela un *ethos* que tiene como pilar fundamental la encarnación de la verdad y como objetivo la materialización de una utopía; y, por último, plantea una política que consiste en la bienaventurada búsqueda de un mundo distinto -pesquisa que se presenta como la única forma posible de alcanzar la propia construcción ética-, y que se funda sobre la incesante expresión parresiástica de un saber singular: el de la verdad natural de la ley, el conocimiento de la *physis* del *nómos*.

Al entender el cinismo como un fenómeno estructural que se caracteriza por una comprensión particular del presente más allá de cualquier contenido teórico específico, Foucault puede iniciar y dejar abierto un proyecto que, por los límites histórico-contextuales que hemos trazado, no pudimos abordar en este trabajo, pero que planeamos desplegar en futuras investigaciones: nos referimos al proyecto de rastrear lo que nuestro autor denomina *la transhistoricidad del cinismo*. Este rastreo transhistórico no consistiría en dar cuenta de las diferentes concepciones, interpretaciones y discursos que se han elaborado en torno a la filosofía cínica a lo largo de la historia -cosa que ya se ha hecho antes-, sino en descubrir los diferentes momentos en los que se ha repetido esta estructura cínica que es la de la encarnación escandalosa de la verdad. Ya en *El coraje de la verdad* se ofrecen los primeros apuntes sobre esta relativa continuidad cínica en el Medioevo, representada paradigmáticamente en la ascética cristiana de algunas congregaciones mendicantes o en los escandalizadores movimientos milenaristas. Según Foucault, el rastreo nos llevaría también a examinar, no sin pinzas, los movimientos revolucionarios del XIX, y, especialmente, a la vida artística decimonónica, que habría que entender como una síntesis existencial entre cinismo diogénico y escepticismo clásico. A su vez, esto nos obligaría a extender la investigación hacia las más significativas estéticas de la existencia escépticas desde la Antigüedad, tal es el caso del pirronismo o de esos otros perros de la tradición clásica que son los cirenaicos, y también analizar detenidamente los diversos mecanismos de estoicización de las muchas radicalidades encarnativas.

Hay un largo y arduo trabajo aún por hacer, no obstante, si hemos logrado entender correctamente el análisis que realiza Foucault de los filósofos perrunos de la época alejandrina e imperial, y hemos conseguido, gracias a dicho análisis, distinguir lo que en realidad es la mecánica transvaloradora del cinismo independientemente del contexto histórico particular en el que pueda manifestarse, entonces eso significa que ya hemos

logrado nuestro objetivo principal: sentar una base teórica lo bastante firme como para sostener los siguientes pasos de esta empresa foucaultiana de realizar una historia de las encarnaciones de la verdad.

Bibliografía

La presente bibliografía se divide en cuatro grupos de textos. En primer lugar, se hace mención a las obras de Michel Foucault, independientemente de la naturaleza de las mismas, sean estas libros, artículos, cursos, conferencias o entrevistas, y han sido ordenadas de acuerdo a su fecha de publicación y señalando, en caso de existir, su correspondiente traducción al castellano. La segunda parte considera los libros y artículos que se han publicado en torno al pensamiento de Foucault, especialmente aquellos que abordan lo que suele denominarse *el último Foucault* y su vinculación con la filosofía cínica. Los escritos que se señalan han sido citados en la mayoría de los casos de forma directa en el desarrollo de la investigación. Algunos otros, si bien no han sido utilizados de manera expresa, son una parte fundamental del corpus bibliográfico que ha servido de inspiración para este trabajo. El tercer grupo de textos recoge el material usado sobre la filosofía cínica, en el cual se incluyen los comentarios que sobre ésta se hicieron en la Antigüedad, las modernas recopilaciones de anécdotas cínicas, y los estudios contemporáneos que se han hecho del cinismo tanto en el campo filológico como filosófico. Concluimos la bibliografía dejando constancia de aquellas obras, no relacionadas directamente con la filosofía foucaultiana ni con el pensamiento cínico, que fueron fundamentales en nuestra indagación. La razón por la que estos textos fueron importantes para nosotros no es siempre la misma: algunos de estos fueron usados por el mismo Foucault en su investigación, otros contienen comentarios sugerentes en torno al cinismo -aunque el tema general en el que se encuentran sea otro-, también hay obras relativas al mundo helenístico en el que se sitúa el cinismo primigenio, y algunas otras que, al tener como objetivo analizar conceptos que fueron cardinales en nuestra investigación, problematizaron y enriquecieron nuestra tesis más allá de los márgenes de los estudios foucaultianos y sobre el cinismo.

- **Bibliografía de Michel Foucault: publicaciones, cursos, conferencias y entrevistas:**

- «Introduction», en: Ludwig Binswanger. *Le Rêve et l'Existence*. Brujas: Desclée de Bromer, 1954.
- *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954 (Trad. cast. *Enfermedad Mental y Personalidad*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Psychologie de 1850 à 1950», en: A. Weber, D. Huisman (eds.) *Histoire de la Philosophie Contemporaine, Vol. 2*. Paris, 1957.
- «La Recherche Scientifique et la Psychologie», en: Georges Hahn (ed.) *Des Chercheurs Français s'interrogent. Orientation et Organisation du Travail Scientifique en France*. Paris: Privat/Presses Universitaires de France, 1957.
- *Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris: Plon, 1961 (Trad. cast. *Historia de la Locura en la Época Clásica*, 2 vols. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1967).
- «Alexandre Koyré. La Révolution Astronomique. Copernic, Kepler, Borelli». *La Nouvelle Revue Française*, N° 108, Diciembre 1961.
- «La Folie n'existe que dans une Société». Conversación con Jean Paul Weber. *Le Monde*, 22 de Julio de 1961.
- «Introduction», en: Jean-Jacques Rousseau. *Dialogues*. Paris: Armand Colin, 1962.
- «Un Si Cruel Savoir». *Critique*, N° 182, Julio 1962.
- «Dire et Voir chez Raymond Roussel». *Lettre Ouverte*, N° 4, Agosto 1962.
- «Le “Non” du Père». *Critique*, N° 178, Marzo 1962.
- *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963 (Trad. cast. *El Nacimiento de la Clínica: Una Arqueología de la Mirada Médica*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1966).
- *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963 (Trad. cast. *Raymond Roussel*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973).
- «Préface à la Transgression». *Critique*, N° 195-196: *Hommage à Georges Bataille*, Agosto-Septiembre de 1963 (Trad. cast. «Prefacio a la Transgresión, en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Langage a l'Infini». *Tel Quel*, N° 15, Otoño de 1963.

- «Distance, Aspect, Origine». *Critique*, N° 198, Noviembre de 1963.
- «Pourquoi Réédite-t-on l'Oeuvre de Raymond Roussel? Un Précurseur de Notre Littérature Moderne». *Le Monde*, 22 de Agosto de 1964.
- «Le Langage de l'Espace». *Critique*, N° 203, Abril 1964.
- «L'Obligation d'Écrire». *Arts, Lettres, Spectacles, Musique*, 11 de Noviembre de 1964.
- «La Prose d'Actéon». *La Nouvelle Revue française*, n° 135, Marzo 1964 (Trad. cast. «La Prosa de Acteón», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard, 1966 (Trad. cast. *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo Veintiuno, 1968).
- «La Pensée du Dehors». *Critique*, N° 229, Junio de 1966 (Trad. cast. «El Pensamiento del Afuera», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Michel Foucault». Conversación con Madeleine Chapsal. *La Quinzaine Littéraire*, N° 5, 16 de Mayo de 1966 (Trad. cast. «A propósito de Las Palabras y las Cosas», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Sur les Façons d'Écrire l'Histoire». Conversación con Raymond Bellour. *Les Lettres françaises*, 15 de Junio de 1967 (Trad. cast. «Sobre los Modos de Escribir la Historia», en: *El Libro de los Otros*. Barcelona, Anagrama, 1973).
- «Un "Fantastique" de Bibliothèque». *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault*, n° 59, 1967 (Trad. cast. «La Biblioteca Fantástica», en: *Gustav Flaubert. La tentación de San Antonio*, Madrid: Siruela, 1988).
- «Che Cos'è Lei Professor Foucault?». Conversación con Paolo Caruso. *La Fièra Lettèraria*, año XLII, N° 39, 28 de Septiembre de 1967.
- «Nietzsche, Freud, Marx». Conferencia del año 1964 en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont sobre Nietzsche, en: *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, VI, 1967 (Trad. cast. Nietzsche, Freud y Marx. Barcelona: Anagrama, 1972).
- «Foucault Répond à Sartre». Conversación con Jean-Pierre El Kabbach. *La Quinzaine Littéraire*, N° 46, 1 de Marzo de 1968 (Trad. cast. «Foucault Responde a Sartre», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Réponse à une Question». *Esprit*, N° 371, Mayo de 1968 (Trad. cast. «La Función Política del Intelectual. Respuesta a una Cuestión», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991).

- «Réponse au Cercle d'Épistémologie». *Cahiers pour l'Analyse*, N° 9, 1968 (Trad. cast. «Respuesta al Círculo de Epistemología», en: *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970).
- *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969 (Trad. cast. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo Veintiuno, 1970).
- «Qu'est-ce qu'un Auteur?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, N°63, Julio/Septiembre, 1969 (Trad. cast. «¿Qué es un autor?», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Ariane s'est Pendue». *Le Nouvel Observateur*, 31 de Marzo de 1969 (Trad. cast. «Ariadna se ha colgado», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Medecins, Juges et Sorciers au XVII Siècle». *Medicine de France*, N° 200, 1969 (Trad. cast. «Médicos, Jueces y Brujos en el Siglo XVII», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1990).
- «Conversazione con Michel Foucault». Conversación con Paolo Caruso del año 1967, en: *Paolo Caruso. Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Milán: Mursia, 1969 (Trad. cast. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969).
- «La Situation de Cuvier dans l'Histoire de la Biologie». *Thalès*, N° 21, Enero/Marzo, 1970 (Trad. cast. «La Situación de Cuvier en la Historia de la Biología», en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Theatrum Philosophicum». *Critique*, N° 282, Noviembre 1970 (Trad. cast. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972).
- «Kyôki to Shakai». Conferencia pronunciada el 29 de septiembre de 1970 en el Instituto Francojaponés de Kyoto, en: *Misuzu*, Diciembre de 1970 (Trad. cast. «La Locura y la Sociedad», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Desazón, Bungaku, Shakai». Conversación con T.Shimizu y M.Watanabe. *Bungei*, N° 12, Diciembre 1970 (Trad. cast. «Locura, Literatura y Sociedad», en: *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales Vol. I*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Sept Propos sur le Septième Ange», en: *Jean Brisset. La Grammaire Logique sivre de la Science de Dieu*. Paris: Claude Tchou, 1970.
- *L' Ordre du Discours*. Paris: Gallimard, 1971 (Trad. cast. *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets, 1973).

- «Vérité et Pouvoir». Conversación con M. Fontana. *L'Arc*, 70, Nº especial, 1971 (Trad. cast. «Verdad y Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en: *Michel Foucault (Et. Al.). Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971 (Trad. cast. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos, 1988).
- «Par-Delà le Bien et le Mal». Conversación con los redactores y lectores de la Revista Actual. *Actual*, Nº 14, Noviembre 1971 (Trad. cast. «Más Allá del Bien y del Mal», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1978).
- *Ceci n'est pas une Pipe*. Montpellier: Fata Morgana, 1973 (Trad. cast. *Esto no es una Pipa*. Barcelona: Anagrama, 1981).
- «Sur la Justice Populaire: Débat avec les Maos». *Temps Modernes*, Nº 310, 1972 (Trad. cast. «Sobre la Justicia Popular: Debate con los Maos», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1981).
- «Les Intellectuels et le Pouvoir». Conversación con Gilles Deleuze. *L'Arc*, Nº 49, 1972 (Trad. cast. «Los Intelectuales y el Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma Mère, ma Soeur et mon Frère. Un Cas de Parricide au XIX Siècle*. Paris: Gallimard-Julliard, 1973 (Trad. cast. *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi Madre, mi Hermana y mi Hermano*. Barcelona: Tusquets, 1976).
- «Archeologie Kara Dynastique He». Conversación con S. Hasumi. *Umi*, Marzo de 1973 (Trad. cast. «De la Arqueología a la Dinástica», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Entretien avec Michel Foucault à propos de l'Enfermement Penitentiaire». *Pro Justitia*, Nº 1, Octubre 1973 (Trad. cast. «A Propósito del Encierro Penitenciario», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1988).
- «Gefängnisse und Gefängnisrevolten». Conversación con B. Morawe. *Dokumente: Zeitschrift für Übernationale Zusammenarbeit*. Año 29, Nº 2, Junio 1973 (Trad. cast. «Prisiones y Motines en las Prisiones», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Human Nature: Justice versus Power». Discusión con Noam Chomsky y Fons Elders, en: Fons Elders (Comp.). *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Londres: Souvenir Press, 1974 (Trad. cast. «De la Naturaleza Humana: Justicia contra Poder», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «A Verdade e as Formas Jurídicas». Conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro entre el 21 y el 25 de Mayo de 1973. Río de Janeiro: *Cuadernos da PUC*, Nº 16, Junio 1974 (Trad. cast. «La Verdad y las Formas Jurídicas», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard, 1975 (Trad. cast. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. México: Siglo Veintiuno, 1976).
- «Pouvoir et Corps». *Quel corps?*, Nº 2, Septiembre/Octubre 1975 (Trad. cast. «Poder, Cuerpo», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1978).
- «Entretien sur la Prison: le Livre et sa Methode». Conversación con JJ. Brochier. *Magazine Litteraire*, Nº 101, Junio 1975 (Trad. cast. «Entrevista sobre la Prisión: el Libro y su Método», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Hospícios, Sexualidade, Prisões». Conversación con M.Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman. *Revista Versus*, Nº 1, Octubre 1975 (Trad. cast. «Asilos, Sexualidad, Prisiones», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Radioscopie de Michel Foucault». Conversación con J. Chancel, 10 de Marzo de 1975. París: Ed. Radio France, 3 de Octubre de 1975.
- *La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I*. Paris: Gallimard, 1976 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de Saber*. México: Siglo Veintiuno, 1977).
- «Questions à Michel Foucault sur la Géographie». *Herodote*, Nº 1, EneroMarzo 1976 (Trad. cast. «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Politique de la Santé au XVIIIe Siècle». *Les Machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents*. Paris: Institut l'Environnement, 1976 (Trad. cast. «La Política de la Salud en el Siglo XVIII», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales – Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «¿Crisis de un Modelo de Medicina?». Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, Nº3, Enero-Abril, 1976.
- «L'Occident et la Verité du Sexe». *Le Monde*, 5 de Noviembre de 1976.
- «Le Jeu de Michel Foucault». Conversación con Jacques-Alain Miller y miembros del Département de Psychanalyse de la Universidad de Vincennes. *Revista Ornica*, Nº 10,

Julio de 1977 (Trad. cast. «El Juego de Michel Foucault», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1999).

- «Non au Sexe Roi». Conversación con Bernard-Henri Lévy. *Le Nouvel Observateur*, 12 de Marzo de 1977 (Trad. cast. «No al Sexo Rey», en: *Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1981).

- «L'Angoisse de Juger». Conversación con Jean Laplanche y Robert Badinter. *Le Nouvel Observateur*, 30 de Mayo de 1977 (Trad. cast. «La Angustia de Juzgar. Debate sobre la Pena de Muerte», en: *Saber y Verdad*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).

- «Enfermement, Psychiatrie, Prision: Dialogue avec Michel Foucault et David Cooper». *Change*, N° 22/23, Octubre 1977; resumido en: *La Quinzaine littéraire*, 16 de Octubre de 1977 (Trad. cast. «Encierro, Psiquiatría, Prisión», en: *Un Diálogo sobre el Poder*, Madrid: Alianza, 1988).

- «Pouvoirs et Stratégies». *Les Révoltes Logiques*, N° 4, invierno 1977 (Trad. cast. «Poderes y Estrategias», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1978).

- «Préface», a: Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Anti-Oedipus*, New York: Viking Press, 1977 (Trad. cast. «Prefacio a El Antiedipo», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Les Rapports de Pouvoir passent a l'Intérieur des Corps». Conversación con Lucette Finas. *La Quinzaine Littéraire*, N° 247, 1977 (Trad. cast. «Las Relaciones de Poder penetran en los Cuerpos», en: *Microfísica del Poder*, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1978).

- «La Vie des Hommes Infâmes». *Les Cahiers du Chemin*, N° 29, 15 de enero de 1977 (Trad. cast. «La Vida de los Hombres Infames», en: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «El Nacimiento de la Medicina Social». Conferencia del año 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N°6, Enero-Abril, 1977.

- «Préface», en: M. Debard, J.L. Hennig. *Les Juges Kaki*. París: A. Moreau, 1977.

- *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 1978 (Trad. cast. *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Revolución, 1985).

- «Sei to Kenryoku». Conferencia en la Universidad de Tokio el 20 de abril de 1978. *Gendaishiso*, Julio 1978 (Trad. cast. «Sexualidad y Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Tetsugaku no Butai». Conversación con Moriaki Watanabe. *Sekai*, Julio 1978 (Trad. cast. «La Escena de la Filosofía», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Dialogue on Power», en: S. Wade (comp.). *Chez Foucault*. Los Ángeles: Circabook, 1978 (Trad. cast. «Diálogo sobre el Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Qu'est-ce que la Critique?». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Abril-Junio 1990 (Trad. cast. «Crítica y Aufklärung», en: *Revista de Filosofía Universidad de los Andes*, 8, 1995).
- «La Governamentalità». *Aut-Aut*, N^o167-168, Septiembre-Diciembre 1978 (Trad. cast. «La Gubernamentalidad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». Conferencia de 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, N^o10, Mayo-Agosto 1978.
- «Nuevo Orden Interior y Control Social». Intervención en la Universidad de Vincennes, 1978, en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1999.
- «La Vie, l'Experience et la Science» («Georges Canguilhem: Philosopher of Error», en: Georges Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*. Boston: Dordrecht Reidel, 1978). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90^o Année, N^o 1, Enero-Marzo de 1985 (Trad. cast. «Georges Canguilhem: Filósofo del Error», en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987).
- «Gendai no Kenryoku wo Tou». Conferencia pronunciada en Tokio el 27 de abril de 1978. *Asahi Jaanaru*, 2 de Junio de 1978 (Trad. cast. «La Filosofía Analítica de la Política», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Gai Savoir». Conversación con Jean Le Bitoux, 10 de julio de 1978. *La Revue h.*, N^o 2, otoño 1996.
- «Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les “Structures du Pouvoir”». Conversación con J. Bauer. *Playmen*, año 12, N^o 10, Octubre de 1978.
- «Inutile de se Soulever? *Le Monde*, 11 de Mayo de 1979 (Trad. cast. «Es inútil sublevarse?», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of “Political Reason”». Lección del 10 y 16 de octubre de 1979, en la Universidad de Stanford. *Le Débat*, Nº 41, Septiembre-Noviembre 1986 (Trad. cast. «Omnes et Singulatim. Hacia una Crítica de la Razón Política», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1990).
- «Pour une Morale de l’Inconfort. L’Eure des Ruptures». *Le Nouvel Observateur*, 23 de Abril de 1979.
- «Un Plaisir si Simple». *Gai Pied*, Nº 1, Abril, 1979 (Trad. cast. «Un placer tan sencillo», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Power and Norm: Notes», en: Meghan Morris, Paul Patton (Ed.) *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy*. Sidney: Feral Publications, 1979 (Trad. cast. «El Poder y la Norma», en: Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987).
- «Débat avec Michel Foucault. Table Ronde du 20 Mai 1978», en Michelle Perrot (Ed.). *L’Impossible Prison*. Paris: Seuil, 1980 (Trad. cast. *La imposible prisión*. Barcelona : Anagrama, 1982).
- «Le Philosophe Masqué». Texto anónimo, conversación con Christian Delacampagne. *Le Monde*, 6 de Abril de 1980 (Trad. cast. «El Filósofo Enmascarado», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Vrai Sexe». Prefacio a la edición americana de *Herculine Barbin, dite Alexina B.* Arcadie, Nº 27, Noviembre 1980 (Trad. cast. «El Sexo Verdadero», en: *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid: Revolución, 1985).
- «De l’Amitié comme Mode de Vie». Conversación con René de Ceccotty, Jean Danet y Jean Le Bitoux. *Gai Pied*, Nº 25, Abril 1981 (Trad. cast. «De la amistad como forma de vida», en: *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid: Cinca, 2015).
- «As Malhas do Poder». Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía en el año 1976. *Barbarie*, Nº 4, verano de 1981; *Barbarie*, Nº 5, verano de 1982 (Trad. cast. «Las Mallas del Poder», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Sexuality and Solitude». *London Review of Books*, Vol. III, Nº 9, 21 de Mayo-5 de Junio 1981 (Trad. cast. «Sexualidad y Soledad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Colloqui con Foucault». Conversación con Duccio Trombadori. Salerno, 1981.
- «Est-il donc Important de Penser?». Conversación con Didier Eribon. *Libération*, Nº 15, 30-31 de Mayo de 1981.

- *Le Désordre des Familles. Lettres de Cachet des Archives de la Bastille*. Paris: Gallimard/Julliard, 1982.
- «Le Combat de la Chasteté». *Communications*, N° 35, Mayo 1982 (Trad. cast. «El Combate de la Castidad», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «The Subject and Power», en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (Trad. cast. «El Sujeto y el Poder», en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1988).
- «Technologies of the Self». Conferencias en la Universidad de Vermont, Octubre de 1982, en: P. Hutton, H. Gutman y L. Martín (Comps.). *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault*. 1982. Amherst: University of Massachussets Press, 1988 (Trad. cast. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1990).
- «Truth, Power, Self». Conversación con Rux Martin en 1982, en: P. Hutton, H. Gutman y L. Martín (Comps.). *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault*. 1982. Amherst: University of Massachussets Press, 1988 (Trad. cast. «Verdad, Individuo y Poder», en: *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996).
- «Sexual Choice, Sexual Act». Conversación con James O'Higgins. *Salgamundi*, N° 58-59: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, invierno 1982.
- «The Social Triumph of the Sexual Will». Conversación con G. Barbedette, 20 Octubre de 1981. *Christopher Street*, Vol. 6, N° 4, Mayo de 1982.
- «L'écriture de Soi». *Corps Ecrit*, N° 5, 1983 (Trad. cast. «La Escritura de Sí», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Un Système Fini face a une Demande Infinie». Conversación con Robert Bono, en: *Securité Sociale. L'Enjeu*, Paris: Editions Syros, 1983 (Trad. cast. «Seguridad Social: un Sistema Finito frente a una Demanda Infinita», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». Conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª edic.). (Trad. cast. «Sobre la Genealogía de la Ética», en: Tomás Abraham (Ed.) *Foucault y la Ética*. Buenos Aires: Biblos, 1988).

- «Structuralisme et Post-structuralisme: Remise en Perspective». Conversación con Gérard Raulet, Mayo 1982. *Telos*, Vol. XVI, Nº 55, primavera de 1983 (Trad. cast. «Estructuralismo y Postestructuralismo», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona, Paidós, 1999).
- «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins». *Ethos*, Nº2, Vol. 1, otoño 1983.
- «Fearless Speech». Seminario dictado en la Universidad de Berkeley, Octubre-Noviembre de 1983. Editado por Joseph Pearson. Los Ángeles: *Semiotext(e)*, 2001 (Trad. cast. «Coraje y Verdad», en: Tomás Abraham (pres.) *El Último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003; Michel Foucault. «Discurso y Verdad en la Antigua Grecia». Barcelona: Paidós, 2004).
- *L' Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II*. Paris: Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol. 2: El Uso de los Placeres*. México: Siglo Veintiuno, 1986).
- *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité, Tome III*. Paris: Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la Sexualidad. Vol. 3: La Inquietud de Sí*. México: Siglo Veintiuno, 1987).
- «Des Espaces Autres». Conferencia pronunciada el 14 de Marzo de 1967. *Architecture, Mouvement, Continuité*, Nº 5, Octubre de 1984 (Trad. cast. «Espacios Diferentes», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «L'Ethique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté». Conversación con Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt y Alfred Gomez-Müller, 20 de Enero de 1984. *Concordia: Revista Internacional de Filosofía*, Nº 6, 1984 (Trad. cast. «La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Foucault». Escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence, en: Denis Huisman(Comp.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF, 1984 (Trad. cast. «Foucault», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Polemics, Politics, and Problematizations». Conversación con Paul Rabinow y Thomas Zummer, Mayo 1984, en: Paul Rabinow (Ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1986 (Trad. cast. «Polémica, Política y Problematizaciones», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Souci de la Vérité». Conversación con François Ewald. *Magazine Littéraire*, Nº 207, 1984 (Trad. cast. «El Cuidado de la Verdad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).

- «Une Esthétique de l'Existence: Faire de sa Vie une Oeuvre d'Art». Conversación con Alessandro Fontana. *Le Monde*, 15 de julio de 1984.
- «What is Enlightenment?», en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon Books, 1984 (Trad. cast. «¿Qué es la Ilustración?», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Le Retour de la Morale». Conversación con Gilles Barbedette y André Scala. *Les Nouvelles Littéraires*, N°2.937, 28 de Junio-5 de Julio 1984 (Trad. cast. «El Retorno de la Moral», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «La Fobie d'État». *Libération*, 30 de Junio-1 de Julio 1984 (Trad. cast. «La Fobia al Estado», en: *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1990).
- «Un Cours Inédit: Qu'est-ce que les Lumières?» Resumen del curso del 5 de enero de 1983 en el Collège de France. *Magazine Littéraire*, N° 207, Mayo 1984 (Trad. cast. «¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito)», en: *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991).
- «Sex, Power and the Politics of Identity». Conversación con B. Gallagher y A. Wilson. *The Advocate*, N° 400, 7 de Agosto 1984 (Trad. cast. «Sexo, Poder y Política de la Identidad», en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol. III*. Barcelona: Paidós, 1999).
- «Face aux Gouvernements les Droits de l'Homme». Texto leído en Ginebra en 1981. *Libération*, 30 Junio-1 Julio 1984.
- «Politics and Ethics: An Interview». Conversación con Paul Rabinow, Charles Taylor, Richard Rorty, Leo Lowenthal y Martín Jay, Abril 1983, en: Paul Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. New York: Panteon Books, 1984 (Trad. cast. “Política y ética. Entrevista con Michel Foucault”, en: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. N° 22, 1995).
- «Archaeology of a Passion». Conversación con C.Ruas, 15 de septiembre de 1983, en: Michel Foucault. *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*. New York: Doubleday, 1984.
- *Resumé des Cours*. Paris: Julliard, 1989. (Trad. cast. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los Cursos de Collège de France*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016).

- *Dits et Écrits. Vol. 1: 1954-1969. Vol. 2: 1970-1975. Vol. 3: 1976-1979. Vol. 4: 1980-1988.* Paris: Éditions Gallimard, 1994 (Trad. cast. *Obras Esenciales. Vol. 1: Entre Filosofía y Literatura. Vol. 2: Estrategias de Poder. Vol. 3: Estética, Ética y Hermenéutica.* Barcelona: Paidós, 1999).
- *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1975-1976.* Paris: Seuil/Gallimard, 1997 (Trad. cast. *Defender la Sociedad. Curso del Colegio de Francia. 1975-1976.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999).
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975.* Paris: Seuil/Gallimard, 1999 (Trad. cast. *Los Anormales. Curso del Colegio de Francia. 1974-1975.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982.* Paris: Seuil/Gallimard, 2001 (Trad. cast. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Colegio de Francia (1981-1982).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002).
- *Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974.* Paris: Seuil/Gallimard, 2003 (Trad. cast. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974).* México: Fondo de Cultura Económica, 2005).
- «La peinture de Manet», conferencia en Túnez el 20 de mayo de 1971, en: *La peinture de Manet, suivi de "Michel Foucault, un regard".* París: Seuil, 2004 (Trad. cast. *La pintura de Manet.* México: Fondo de Cultura Económica, 2016).
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978.* Paris: Seuil/Gallimard, 2004 (*Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979.* Paris: Seuil/Gallimard, 2004 (Trad. cast. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).
- *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France, 1982-1983.* Paris: Seuil/Gallimard, 2008 (Trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros I. Curso en el Collège de France (1982-1983).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).
- «Genèse et structure de l'anthropologie de Kant», introducción a la traducción foucaultiana del texto de Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique.* Paris: Vrin, 2008
- *Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France: Le Courage de la vérité, 1983-1984.* Paris: Seuil/Gallimard, 2009 (Trad. cast. *El gobierno de sí y de los*

otros II. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

- *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011 (Trad. cast. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971), seguido de El saber de Edipo*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012).

- *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice - Cours de Louvain 1981*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2012 (*Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015).

- *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris, Seuil/Gallimard, 2012 (Trad. cast. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014).

- *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013 (Trad. cast. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Darmouth)», en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos.*, (ed.) Jorge Álvarez Yágüez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).

- *La société punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris, Seuil/Gallimard, 2013 (Trad. cast. *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016).

- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris, Seuil/Gallimard, 2014.

- *Théories et Institutions Penales. Cours au Collège de France, 1971-1972*. Paris, Seuil/Gallimard, 2015.

- *Les aveux de la chair. Histoire de la Sexualité, Tome II*. Paris: Gallimard, 2018 (Trad. cast. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo XXI, 2019).

• **Obras en torno a Michel Foucault**

- ABRAHAM, T. «La vuelta de Sócrates», en: *Foucault desconocido*. Rodrigo Castro y Joaquín Fortanet Fernández (ed.). Murcia: Edit.um, 2011.

- *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.

- ADORNO, F. P. «La tarea del intelectual: el modelo socrático», en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El Coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2010.

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- (ed.). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1996.
- BÉNATOUÏL, T. «Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- CASTEL-BOUCHOCHI, A. «Foucault y la paradoja del platonismo», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- CASTRO ORELLANA, R. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM, 2008.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, Sp: Editora PHI, 2013.
- «Foucault, Hadot y el cinismo», trad. Juan Horacio de Freitas., en: José Luis Villacañas y Rodrigo Castro Orellana (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*, Madrid: Dado Ediciones, 2018.
- DÁVILA, J. «Ética de la palabra y juego de la verdad», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- «De furia y cautela», en: *Foucault desconocido*. Rodrigo Castro y Joaquín Fortanet Fernández (ed.). Murcia: Edit.um, 2011.
- DE FREITAS, J. H. «Foucault y el fantasma del escepticismo: apuntes sobre un silencio metodológico», en: Emmanuel Chamorro (ed.). *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*. Viña del Mar: CENALTES, 2017.
- «Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana», en: *Dorsal*. Nº 2. 2017.
- «Foucault y el problema del *alethés bios* en la filosofía cínica: o de cómo se invalida la moneda según *El coraje de la verdad*», en: *Observaciones filosóficas*. Nº 15. 2012-2013.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Madrid: Paidós, 2010.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- FIMIANI, M. «El verdadero amor y el cuidado común del mundo», en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2010.

- GABILONDO, A. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del presente*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.
- GIGANDET, A. «Presencia de Epicuro», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- GROS, F. «La *parrhesía* en Foucault (1982-1984)», en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2010.
- JAFFRO, L. «Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de L'herméneutique du sujet», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- LANCEROS, P. *Avatares del hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.
- LAURAND, V. «Cuidado de sí y matrimonio en Musonio Rufo. Perspectivas políticas de la *krasis* estoica», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- LEMM, V. «La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 30 Núm. 2 (2013).
- LEVY, C. «Michel Foucault y el escepticismo. Reflexiones sobre un silencio», en: Frédéric Gros y Carlos Levy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- LÓPIZ CANTÓ, P. «Michel Foucault y la República Cínica», en: *Foucault desconocido*. Rodrigo Castro Orellana y Joaquín Fortanet (eds.). Murcia: Edit.um, 2011.
- LORENZINI, D. «“El cinismo hace de la vida una aleturgie”. Para una relectura del recorrido filosófico del último Foucault», en: *Revista Laguna*, 2008.
- PRADEAU, J-F. «El antiguo sujeto de una ética moderna. A propósito de los ejercicios espirituales antiguos en la *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault», en: Frédéric Gros (coord.). *Foucault. El Coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2010.
- SARDINHA, D. «Pensar como los perros: Foucault y los cínicos», trad. Juan Horacio de Freitas y Héctor Rodríguez., en: *Dorsal*. Nº 2, 2017.
- «A filosofia e os seus cães: dos cínicos à canalha», en: *Aurora*. Vol. 23. Nº 32. 2011.
- SAUQUILLO, J. *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017.
- *Michel Foucault. Una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 1989.

- «Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France», en: Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.). *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016.
- SCHMID, W. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt: Surhkamp: 1991.
- SMITH, D. «Foucault sobre ética y subjetividad: Cuidado de Sí y Estética de la Existencia», trad. Juan Horacio de Freitas y Eugenia Arria., en: *Dorsal*. Nº 2. 2017.

● Publicaciones en torno al cinismo

- BANNERT, H. «Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes», en: *Litterae Numismaticae Vindobonenses* 1 (1979).
- BILLERBECK, M. «El ideal cínico de Epicteto a Juliano», en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- BOLISANI, E. *Varrone Menippeo*. Padua: Tip. del “Messaggero”, 1936.
- BRACHT-BRANHAM, R. «Invalidar la moneda en curso. La retórica de Diógenes y la invención del cinismo», en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- CÈBE, J-P. *Varron, Satires Ménippées. 11. Prometheus liber – Sesqueulixes*. École Française de Rome, 1996.
- CUESTA, J. A. *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2006.
- DARAKI, M, y ROMEYER-DHERBEY, G. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal, 2008.
- DE FREITAS, J. H. «El cinismo: un elogio a la desvergüenza», en: *Bajo Palabra*, Ep. 2, Nº 7, 2012.
- «Filosofía cínica y el humorismo humoral. O de cómo se hace humor con los humores», en: *LÓGOI*. Nº 22. 2012.
- «Humor y melancolía, una indagación freudiana: pequeñez, humildad y desventuras del cínico», en: *Observaciones filosóficas*. Nº 12, 2011.

- DELLA CORTE, F. *Varronis Menippearum fragmenta*. Turín: Istituto di filologia classica, 1953.
- DESMOND, W. *Cynics*. Stocksfield: Acumen, 2008.
- DIDEROT, D. «Cynique»., en: *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1751., en: <https://fr.wikisource.org>.
- DORANDI, T. «La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politiques»., en: M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet. *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Actes du colloque international du CNRS (22-25 juillet 1991), París, 1993.
- DÖRING, K. «Diogenes und Antisthenes»., en: G. Giannantoni y otros. *La tradizione socratica*. Napoles, 1995.
- DUDLEY, D. *A history of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* New York: Grodon Press, 1974.
- *Historia del cinismo. Desde Diógenes hasta el S. VI D.C.* Madrid: Editorial Manuscritos, 2017.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. *De Platón a Diógenes*. Madrid: Taurus, 1964.
- FLORES QUIROZ, F. A. *La imagen de Heracles como ejemplo de hombre feliz en la filosofía cínica*. México: Universidad Autónoma de México, 2012.
- GARCÍA GUAL, C. *La secta del perro*. Madrid: Alianza, 1998.
- GASCÓ LA CALLE, F. «Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo segundo»., en: *Religión superstición y magia en el mundo romano*. Cádiz: Departamento de historia antigua de la Universidad de Cádiz, 1985.
- GIL, L. «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos»., en: *Revista de la Universidad Complutense*. Nº 1, 1980.
- GLUCKSMAN, A. *Cinismo y pasión*., trad. Joaquín Jorda. Barcelona: Anagrama, 1982.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos conocidos»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*., (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- «Introducción»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*., (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70. 71*. París: Vrin, 1986.
- GRIFFIN, M. «El cinismo y los romanos: atracción y repulsión»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*., (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.

- HEINRICH, K. *Antiguos cínicos y cinismo contemporáneo.*, trad. Ian Mesa. Santiago de Chile: Escritos breves. Departamento de filosofía de la Universidad de Chile, 1972.
- HELM, R. *Lucian und Menipp*. Leipzig-Berlín: Teubner, 1906.
- HOLMES INGALLS, D. H. "Cynics and Pauspatas: the Seeking of Dishonor"., en: *Harvard Theological Review*. Vol. 55. No. 4. Oct. 1962.
- KINNEY, D. «La personalidad cínica en la cultura medieval y renacentista»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- KRUEGER, D. «El desvergonzado y la sociedad»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- LONG, A. A. «La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- LÓPEZ CRUCES, J. L. «Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes»., en: *Res Publica*. Madrid. 20(3). 2017.
- MARSICO, C. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Buenos Aires: Losada, 2014.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal, 2008.
- MARTIN, R. P. «El acento escita: Anacarsis y los cínicos»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- MARZULLO, A. *Le "satire menippeae" di M. T. Varrone, la commedia arcaica e i "sermone"*. Modène: Società tip. ed. modenese, 1958.
- MOLES, J. «El cosmopolitismo cínico»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- MOSCA, B. «Satira filosófica e politica nelle Menippeae di Varrone»., en: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 6, 1937.
- NIHUES-PRÖNSTING, H. «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración»., en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.

- *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- ONFRAY, M. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- OYARZUN, P. *El dedo de Diógenes*. Chile: DOLMEN, 1996.
- PAQUET, L. *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1975.
- RICCOMAGNO, L. *Studio sulle Satire menippee di Marco Terenzio Varrone Reatino*. Alba: Sacerdote., 1931.
- ROMM, J. «Cabezas de Perros y Nobles Salvajes: ¿Cinismo antes de los cínicos?», en: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.*, (eds.). R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- SARTORIO, R. *Los Cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alhambra, 1987.
- SAYRE, F. *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*. Baltimore: J.H Furst Company, 1948.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.
- STEINBACH, I. *Varros Menippea "Prometheus liber"*. Cologne: Universität zu Köln., 1979.
- WIELAND, C. M. *Crates et hipparque: suivi Des Pythagoriciennes (Tome I-II).*, trad. M. De Vanderbourg. Paris: Librairie guecque-latine-allemande, 1818.
- *Socrate en délire ou Dialogues de Diogene de Synope.*, trad. l' Allemand. Paris: Veuve DESAINT Libraire, 1772.

- **Otras**

- AGAMBEN, G. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida. (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Valencia: Pre-Textos, 2017.
- APOLODORO. *Biblioteca mitológica.*, trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985.

- ARISTÓFANES. *Comedias II. Las nubes – Las avispas – La paz – Los pájaros.*, trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses.*, trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.
- *Ética eudemia.*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- *Ética Nicomáquea.*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- *Política.*, trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- ARTEMIDORO. *El libro de la interpretación de los sueños.* Madrid: Akal, 1999.
- ATANASIO. *La Encarnación del Verbo.* Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.
- *Vida de San Antonio Abad.*, en: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>
- AULO GELIO. *Noches Áticas.* México: Porrúa, 1999.
- BAJTIN, M. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento.* Madrid: Alianza, 2003.
- BAYLE, P. *Diccionario histórico crítica (selección).*, trad. Jordi Bayod. Barcelona: Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, 1996.
- BERGSON, H. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico.* Argentina: Losada, 1986.
- BERTONI, C. *Rápido, antes de llorar.* Santiago de Chile: Ediciones UDP, 2007.
- BLOCH, E. *El principio esperanza [1]*., trad: Herederos de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2004.
- BRETÓN, A. . *Antología del humor negro.* Barcelona: Anagrama, 2005.
- BURMEISTER, C. «La crítica de Arnold Gehlen al humanitarismo en su obra tardía “Moral und Hypermoral”», en: *La antropología de Arnold Gehlen.* Revista Digital Europea Transnacional: UrKultuR. Nº 20.
- CANO, G. *Adoquines bajo la playa. Escenografías biopolíticas del 68.* Buenos Aires: Grama, 2011.
- CAPPELLETTI, A. *Notas de filosofía griega.* Caracas: Colección Cuadernos USB, 1990.
- CASIANO, San J. *Colaciones.* Madrid: Rialp, 1998.
- CASTORIADIS. C. *Lo que hace a Grecia I – De Homero a Heráclito (Seminario 1982-1983). La creación humana II.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II (Seminario 1983-1984). La creación humana III.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- CICERÓN. *Debates en Túsculo.*, trad. Manuel Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2004.

- *Del supremos bien y del supremo mal.*, trad. Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- *Disputaciones tusculanas.*, trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- *La invención de la retórica.*, trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.
- *Sobre la adivinación – Sobre el destino – Timeo.*, trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.
- COHN, N. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media.* Logroño: Pepitas de calabaza. 2015.
- CORDERO, N. L. *La invención de la filosofía.* Buenos Aires: Biblos, 2008.
- CORONEL RAMOS, M. A. *La Sátira Latina.* Madrid: Síntesis, 2002.
- CUERPO DE LETRAS. «Fausto de Gotthold Ephraim Lessing», en: *Diario Desde abajo*. <https://www.desdeabajo.info>.
- DELEUZE, G. *Conversaciones.* Valencia: Pre-textos, 1995.
- *Lógica del sentido.* Barcelona: Paidós, 2005.
- *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- DEMETRIO. *Sobre el estilo.*, trad. José García López. Madrid: Gredos, 1979.
- DEMÓSTENES. *Discursos políticos I.*, trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1980.
- *Discursos políticos III.*, trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1985.
- DE SANTOS OTERO, J. *Los evangelios apócrifos.* Madrid: BAC, 2003.
- DIDEROT, D. *El sobrino de Rameau.* Madrid: Nórdica Libros, 2008.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.*, trad.: Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010.
- *Vida de los más ilustres filósofos griegos.*, trad. José Ortiz y Sanz. Barcelona: Orbis, 1985.
- *Vida de los filósofos ilustres.*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2008.
- DIÓN CASIO. *Historia Romana.*, trad. Antonio Diego Duarte Sánchez. Murcia, 2014.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos I – XI.*, trad. Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Gredos, 1988.
- *Discursos XII – XXXV.*, trad. Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.
- *Discursos XXXVI – LX.*, trad. Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1997.

- *Discursos LXI – LXXX.*, trad. Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 2000.
- DOMINGO, P. «La ciudad de Sócrates y los sofistas», en: *Heterodoxos, reformadores y marginados de la antigüedad clásica.*, (ed.) Fernando Gascó y Jaime Alvar. Sevilla: Universidad de Sevilla y Universidad Hispanoamericana de la Rábida. 1991.
- EGGERS LAN, C., y JULIÁ, V. E. *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Gredos, 1981.
- ELIO ARÍSTIDES. *Discursos II.*, trad. Luis Alfonso Llera Fueyo. Madrid: Gredos, 1997.
- ELIZONDO, S. *Teoría del infierno.* México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- EPICURO. *Lettres et maximes.*, trad. M. Conche. Villers-sur-Mer: Éd. De Mégare, 1977.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano.*, trad.: Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.
- ESOPPO. *Fábulas de Esopo.*, trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal. Madrid: Gredos, 1985.
- EURÍPIDES. *Tragedias I. El Cíclope – Alceste – Medea – Los Heraclidas – Hipólito – Andrómaca- Hécuba.*, trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez. Madrid: Gredos, 1991.
- *Tragedias II. Suplicantes – Heracles – Ion – Las Troyanas – Electra – Ifigenia entre los Tauros.*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1985.
- *Tragedias III. Helena – Fenicias – Orestes – Ifigenia en Áulide – Bacantes – Reso.*, trad. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado. Madrid: Gredos, 1979.
- FATÁS, G. y BORRÁS, G. M. *Diccionario de términos de arte y elementos de arqueología, heráldica y numismática.* Zaragoza: Alianza, 1992.
- FICINO, M. *Las cartas de Marsilio Ficino.* Palma de Mallorca: José J. De Olañeta, 2009.
- FINLEY, M. *Aspectos de la Antigüedad. Descubrimientos y disputas.*, trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1975.
- FLAUBERT, G. *La tentación de San Antonio.*, trad. Germán Palacios. Madrid: Cátedra, 2004.
- FRANCISCO DE ASÍS. *Escritos. Biografías. Documentos de la época.*, (ed.). José Antonio Guerra. Madrid: BAC, 1998.
- GALENO. *De las pasiones y los errores del alma.*, trad. Liliana Cecilia Molina González. Antioquía: Universidad de Antioquía, 2010.

- *De Placitis Hippocratis et Platonis*. (ed). Phillip de Lacy. Berlín: Akademie-Verlag, 2015.
- *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs.*, trad. R. Van der Elst. París: Delagrave, 1914.
- GARCÍA GUAL, C. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza, 2007.
- GARCÍA GUAL, C., e ÍMAZ, M. J. *La filosofía helenística*. Madrid: Síntesis, 2008.
- GARCÍA PEÑA, I. «Animal racional : breve historia de una definición», en: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 10. 2010.
- GARGIULO DE VÁZQUEZ, M. T. «Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma», en: *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina*. (ed.) Rubén Peretó Rivas y Santiago Vázques. Centro de Estudios Filosóficos Medievales FFYL-UNCUYO., en:
<https://www.teseopress.com/conocimientoycuracion/>
- GEHLEN, A. *Moral e hipermoral. Uma ética pluralista.*, trad. Margit Martincic. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.
- GIANNANTONI, G. *Socratis et socraticorum reliquiae. I-IV*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- GIGANTE, M. *La Bibliothèque de Philodème et L'épicurisme romain*. París: Les Belles Lettres, 1987.
- GOETHE, J. W. *Fausto.*, trad. Manuel Antonio Matta. Lima: Pontificia Universidad del Perú, 1907.
- GRAVES, R. *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza, 2015.
- GRIMAL, P. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1989.
- HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia I*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia III*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- HEISE, E. «A busca pelo absoluto», en: *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br>.

- HENRY, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- HESIODO. *Obras y fragmentos. Teogonía – Trabajos y días – Escudo – Fragmentos – Certamen.*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2001.
- HEUSSI, K. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübinga: Mohr, 1936.
- HOMERO. *Ilíada.*, trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
 - *Ilíada.*, trad. F. Javier Pérez. Madrid: Abada, 2016.
 - *Odisea.*, trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993.
- HORACIO. *Sátiras, epístolas, arte poética.*, trad. José Luis Moralejos. Madrid: Gredos, 2008.
- HUMBERT, J. *Sócrates y los socráticos menores.*, trad. Francisco Bravo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1995.
- ISÓCRATES. *Discursos I.*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.
 - *Discursos II.*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980.
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
 - «Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos», en: *Revista de estudios políticos*, Nº 67, 1953.
- JENOFONTE. *Recuerdo de Sócrates – Económico – Banquete – Apología de Sócrates.*, trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- *Ciropedia.*, trad. Ana Vegas Sansalvador. Madrid: Gredos, 1987.
- JULIANO. *Discursos I – V.*, trad. José García Blanco. Madrid: Gredos, 1979.
 - *Discursos VI – XII.*, trad. José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982.
- KANT, I. *Lecciones de ética.*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Grijalbo, 1988.
- LACAN, J. *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LENS TUERO, J y CAMPOS DAROCA, J. *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- LESSING, G. *Lessing Werker*. Julius Peterson y Waldemar v. Olshausen (eds.). Berlín: 1925; reimp. Hildesheim, 1970.
- LEVINAS, E. *On escape. De l'évasion*. California: Stanford University Press, 2003.
- *Los estoicos antiguos.*, trad. Ángel Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996.
- LONG, A. A. *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza, 1997.

- LUCIANO. *Obras I.*, trad. Andrés Espinosa Alarcón. Madrid: Gredos, 1981.
- *Obras II.*, trad. José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988.
- *Obras III.*, trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990.
- *Obras IV.*, trad. José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1992.
- MAESTRE, A. *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania.* Barcelona: Anthropos, 1993.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones.* Madrid: Alianza, 1985.
- *Meditaciones.*, trad. Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977.
- MARLOWE, C. *La trágica historia del doctor Fausto.* Argentina: Orbis, 1982.
- MARSICO, C. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos.* Buenos Aires: Losada, 2013.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Poesía helenística menor (Poesía fragmentaria).* Madrid: Gredos, 1994.
- MUSONIO RUFO. *Disertaciones. Sobre los placeres amorosos.* Madrid: Gredos, 1995.
- NESTLE, W. *Historia del espíritu griego.* Barcelona: Ariel 1981.
- NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales.* Barcelona: Alba editorial, 2009.
- *Así habló Zaratustra.* Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- *Ecce Homo.* Madrid: Alianza, 2005.
- *El caminante y su sombra.* Madrid: EDIMAT, 1999.
- *Escritos sobre Wagner.* Joan B. Llinares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- *La voluntad de poder.* Buenos Aires: Biblioteca Edaf, 2014.
- *Más allá del bien y del mal.*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud.*, (ed.). Digo Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011.
- ORÍGENES. *Contra Celso.*, trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos.*, trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- PIQUÉ ANGORDANS, A. *Sofistas. Testimonios y fragmentos.* Barcelona: Bruguera, 1985.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras.*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

- *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta, F. J. Oliveiri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.
- *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro.*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- *Diálogos IV. República.*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista. Político.*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias.*, trad. M. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas.*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992.
- *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI).*, trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII).*, trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PLINIO EL JOVEN. *Cartas.*, trad. Julián González Fernández. Madrid: Gredos, 2005.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia natural.*, en: <http://www.historia-del-arte-erotico.com>
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Akal, 1987.
- *Obras morales y de costumbres (Moralia) I. Sobre la educación de los hijos. Cómo debe el joven escuchar la poesía. Sobre cómo se debe escuchar. Cómo distinguir a un adulator de un amigo. Cómo percibir los propios progresos en la virtud. Cómo sacar provecho de los enemigos. Sobre la abundancia de amigos.*, trad. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1992.
- *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII. Si la virtud puede enseñarse. Sobre la virtud moral. Sobre el refrenamiento de la ira. Sobre la paz del alma. Sobre el amor paterno. Sobre el amor a la prole. Si el vicio puede causar infelicidad. Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo. Sobre la charlatanería. Sobre el entrometimiento.*, trad. Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1995.
- *Obras morales y de costumbres (Moralia) VIII. Sobre el amor a la riqueza. Sobre la falsa vergüenza. Sobre la envidia y el odio. De cómo alabarse sin despertar envidia. De la tardanza de la divinidad en castigar. Sobre el hado. Sobre el demon de Sócrates. Sobre el destierro. Escrito de consolación a la mujer.*, trad. Rosa María Aguilar. Madrid: Gredos, 1996.
- *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX. Sobre la malevolencia de Heródoto. Cuestiones sobre la naturaleza. Sobre la cara visible de la luna. Sobre el principio del frío. Sobre si es más útil el agua o el juego. Sobre la inteligencia de los*

animales. «Los animales son racionales» o «grillo». *Sobre comer carne.*, trad. Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverro. Madrid: Gredos, 2002.

- *Vidas Paralelas II. Solón - Púbocola. Temístocles – Camilo. Pericles – Fabio Máximo.* Madrid: Gredos, 2008.

- POLIBIO. *Historias.* Madrid: Gredos, 1981-1983.

- PSEUDO-LUCIANO. *Obras.* Madrid: Gredos, 1990.

- REYES, A. «Vida de Goethe»., en: *Obras completas.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

- RIBBECK, O. *Histoire de la poésie latine. Jusqu'à la fin de la République.*, trad. Edouard Droz et Albert Kontz. París: Ernest Leroux Ed., 1891.

- RIST, J. M. *La filosofía estoica.* Barcelona: Ariel, 2017.

- ROMILLY, J. *La ley en la Grecia Clásica.* Buenos Aires: Deseo de Ley, 2004.

- *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar.* Barcelona: Seix Barral, 1997.

- ROUSSEAU, J. *Las Confesiones.* Ciudad de México: Océano, 1999.

- SADE, Marqués de. *Justine ou les Malheurs de la vertu.* Wikisource. La Biblioteca Libre., en: <https://fr.m.wikisource.org>

- *Juliette, ou les Prospérités du vice.* Wikisource. La Biblioteca Libre., en: <https://fr.m.wikisource.org>

- SACHER-MASOCH, L. *Don Juan de Kolomea.* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

- *El amor de Platón.* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.

- *El derecho del más fuerte y otros cuentos.* México: Me cayó el veinte, 2012.

- *La Venus de las pieles.* Madrid: Valdemar, 2010.

- SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación.*, trad. Concepción Alonso de Real. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996.

- *Cuestiones naturales.*, trad. Francisco Navarro y Calvo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

- *Epístolas morales a Lucilio I. (Libros I-IX, epístolas 1-80).*, trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.

- *Epístolas morales a Lucilio II. (Libros X-XX y XXII [Frs.], epístolas 81-125).*, trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989.

- *Sobre la brevedad de la vida.*, trad. Francisco Socas Gavilán. Junta de Andalucía, 2010.

- *Sobre los beneficios.*, trad. Pedro Fernández Navarrete. Murcia: InterClassica – Universidad de Murcia. 2006-2017., en: <http://interclassica.um.es>
- SHAKESPEARE, W. *El Rey Lear*. Madrid: Alianza, 1989.
- SHOPENHAUER, A. *Parerga y paralipónema*. Madrid: Trotta, 2009.
- SLOTERDIJK, P. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012.
- *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- SOFOCLES. *Tragedias.*, trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- TACITO. *Anales. Libros I-VI.*, trad. José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 1979.
- *Anales. Libros XI-XVI.*, trad. José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 1980.
- TERTULIANO. *Apologético* 46, 3-4., trad. Carmen Catillo García. Madrid: Gredos, 2001.
- TILLICH, P. *El coraje de existir.*, trad: José Luis Lana. Barcelona: Editorial Estela, 1969.
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso.*, trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1992.
- VERNANT, J-P. «L'homme grec», en: *Entre mythe et politique*. París: Seuil, 1996.
- VEYNE, P. «El imperio Romano», en: Philippe Ariès y Georges Duby. *Historia de la vida privada –Vol.1: Del Imperio Romano al año Mil*. Madrid: Taurus, 1989.
- WILLIAMS, B. *Vergüenza y necesidad, Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2011.